VIKTOR HAHN

DAS WAHRE GESETZ

DAS WAHRE GESETZ

EINE UNTERSUCHUNG DER AUFFASSUNG
DES AMBROSIUS VON MAILAND
VOM VERHÄLTNIS DER BEIDEN TESTAMENTE

VON

VIKTOR HAHN



ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER WESTFALEN

Münsterische Beiträge zur Theologie
Begründet von Franz Diekamp und Richard Stapper
fortgeführt von Hermann Volk
herausgegeben von Bernhard Kötting und Joseph Ratzinger
Heft 33

D 6

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Imprimi potest
Coloniae, die 31 Julii 1968
Heinrich Schuh, C. SS. R.
Sup. Prov.

Imprimatur
N. 305/6-25/68 Monasterii, die 10 Julii 1968
Dr. Lettmann
Vicarius Episcopi Generalis

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1969

Inhaltsverzeichnis

Erster Teil

ANALYSE

Erster Abschnitt

Wichtige Texte und Textgruppen

Zweiter Abschnitt

Die beiden Testamente in der Zweibrüdertheologie und in den geschichtstheologischen Schemata

Zweiter Teil:

DARSTELLUNG

Dritter Abschnitt

Das Gesetz in der Heilsgeschichte

Vierter Abschnitt

Die Theologie vom Verhältnis der beiden Testamente

VERZEICHNISSE

VORWORT

In der Absicht, einen Beitrag zur Erforschung der Anfänge abendländischer Theologie zu leisten, wendet sich die hier vorgelegte Untersuchung deren erstem großen Vertreter zu. Sie greift dabei ein Thema auf, das besonders geeignet schien, einen Einblick in dessen theologisches Denken zu vermitteln, um dieses dann am Kern christlicher Theologie zu messen: das Verhältnis der beiden Heilsordnungen. Das Thema wurde gestellt von Professor Dr. Joseph Ratzinger, der auch die Ausführung durch Anregung und Rat gefördert und zusammen mit dem Korreferenten Professor Dr. Bernhard Kötting die Arbeit in die von ihnen betreute Reihe der Münsterischen Beiträge zur Theologie aufgenommen hat. Der im Sommer 1965 von der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster angenommenen Dissertation, die in Richtung und Methode auch von P. Dr. Joseph Barbel CSSR bestimmt ist, wurde von Rektor und Senat ein Preis der Universität Münster zuerkannt.

Der Druck wurde ermöglicht durch die Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft und die großzügige Hilfe einer Bekannten. Für all dies sage ich auch an dieser Stelle aufrichtigen Dank. Er gilt zudem meinen Ordensobern, die mir das Weiterstudium übertrugen, der unermüdlichen Sorge, die Professor Kötting der Drucklegung schenkte, und schließlich Verlag und Druckerei; er gilt vielen Mitbrüdern und Freunden, ohne deren Mithilfe, Ermunterung und Verständnis die Arbeit nie zustandegekommen wäre.

Hennef (Sieg), Kloster Geistingen, im August 1968

P. Viktor Hahn CSSR

Abkürzungen

1. Schriften des Ambrosius

Abr	De Abraham libri II
Apol alt	Apologia David (quae volgo vocatur) altera
Apol Dav	Apologia prophetae David I
Bon mort	De bono mortis
Cain	De Cain et Abel libri II
Ep	Epistula
Exam	Exameron libri VI
Exc fratr	De excessu fratris libri II
Exh virg	Exhortatio virginitatis
Exp Luc	Expositio evangelii secundum Lucam libri X
Exp Ps 118	Expositio psalmi CXVIII
Expl Ps	Explanatio psalmorum XII
Fid	De fide (ad Gratianum augustum) libri V
Fug	De fuga saeculi
Helia	De Helia et ieiunio
Iac	De Iacob et vita beata libri II
Incarn	De incarnationis dominicae sacramento
Inst virg	De institutione virginis
Int Iob	De interpellatione Iob et David libri IV
Ios	De Ioseph
Isaac	De Isaac vel anima
Myst	De mysteriis
Nab	De Nabuthae
Noe	De Noe et arca
Obit Theod	De obitu Theodosii
Obit Val	De obitu Valentiniani
Off	De officiis ministrorum libri III
Paenit	De paenitentia
Parad	De paradiso
Patr	De patriarchis
Sacr	De sacramentis (sermones VI a quodam excepti)
Spir	De Spiritu Sancto libri III
Tob	De Tobia
Vid	De viduis
Virg	De virginibus libri III
Virginit	De virginitate

NB Zur Authentie von Apol alt und Sacr vgl S 175, Anm 171 und S 393, Anm 45.

2. Quellen

BKV[2]	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von O. Bardenhewer usw. (Kempten 1911/39).
CC	Corpus Christianorum, hrsg. von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Turnhout).

CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, hrsg. von der Wiener Akademie der Wissenschaften (Wien). Die Ausgaben der Werke des Ambrosius besorgten: CSEL 32/I und 32/II Carl Schenkl, CSEL 32/IV Carl und Heinrich Schenkl, CSEL 62 und 64 M. Petschenig, CSEL 73,78 und 79 Otto Faller.
FlorPatr	Florilegium Patristicum, hrsg. von B.Geyer und J.Zellinger (Bonn).
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (jetzt Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften) (Leipzig-Berlin).
LXX	Der griechische Bibeltext des AT nach: Septuaginta, edidit Alfred Rahlfs[5] (Stuttgart 1952).
M	Der masoretische Bibeltext nach: Biblia Hebraica, edidit Rudolf Kittel[11] (Stuttgart o. J.).
PAO	Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, ediderunt L.Cohn et P.Wendland, vol I—VII (Berlin 1896—1930).
PG	Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca (Paris 1857/66).
PL	Migne, Patrologiae cursus completus, series latina (Paris 1844/64).
PL-Suppl	PL Supplementum, accurante Adalberto Hamman, vol I (Paris 1958), vol II (Paris 1960).
SourcesChr	Sources Chrétiennes, hrsg. von H.de Lubac und J.Daniélou (Paris).

3. Zeitschriften, Reihen, Lexika

AC	F.J. Dölger, Antike und Christentum, 6 Bde. (Münster 1929/50).
AdPh	Archives de Philosophie (Paris)
AGG	Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (ab Folge III,27,1942: Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen) (Göttingen).
AKG	Archiv für Kulturgeschichte ([Leipzig]Münster u. Köln).
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft (früher Jahrbuch für LW) (Regensburg).
ATA	Alttestamentliche Abhandlungen, begonnen von J.Nickel, hrsg. von A.Schulz (Münster).
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique (Toulouse).
BZ	Biblische Zeitschrift ([Freiburg] Paderborn).
CP	Clavis Patrum Latinorum, qua in novum Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam commode recludit Eligius Dekkers, editio altera (Steenbrugis 1961) = Sacris erudiri III.
DThC	Dictionnaire de théologie catholique, hrsg. v. A. Vacant u. E. Mangenot, fortges. v. É.Amann (Paris).
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Brügge).
HJ	Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft ([Köln] München).
HthG	Handbuch theologischer Grundbegriffe I + II, hrsg. v. H.Fries (München 1962/63).
JThS	The Journal of theological Studies (London).
LF	Liturgiegeschichtliche Forschungen (Münster).
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. M.Buchberger, 10 Bde. (Freiburg 1930/38). Zweite völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. v. J.Höfer und K.Rahner (Freiburg 1957/65).

MthSt(S)	Münchener theologische Studien, hrsg. v. F.X.Seppelt, J.Pascher u. K.Mörsdorf, Systematische Abteilung (München).
NRTh	Nouvelle Revue Théologique (Tournai-Löwen-Paris).
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. v. M.Meinertz (Münster).
NZM	Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Beckenried).
Pauly-Wissowa	Paulys Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung v. G.Wissowa u. W.Kroll (Stuttgart).
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. v. Th.Klauser (Stuttgart).
RE	Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche³, begr. v. J.J.Herzog, hrsg. v. A.Hauck, 24 Bände (Leipzig 1896—1913).
RÉL	Revue des Études Latines (Paris).
RevSR	Revue des Sciences Religieuses (Straßburg).
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart³, 6 Bde. (Tübingen 1957—62).
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses (Straßburg).
RivAC	Rivista di archeologia cristiana (Rom).
RPh	Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes (Paris).
RQ	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte (Freiburg).
RSPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques (Paris).
RSR	Recherches de science religieuse (Paris).
SAB	Sitzungsberichte der Deutschen (bis 1944: Preußischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist.Klasse (Berlin).
SAH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist.Klasse (Heidelberg).
SAW	Sitzungsberichte der (ab 225,1,1947: Österreichischen) Akademie der Wissenschaften in Wien (Wien).
StdZ	Stimmen der Zeit (vor 1914: Stimmen aus Maria-Laach) (Freiburg).
ThGl	Theologie und Glaube (Paderborn).
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Leipzig).
ThQ	Theologische Quartalschrift ([Tübingen] Stuttgart).
ThRv	Theologische Revue (Münster).
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel).
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift (bis 1944: Pastor Bonus) (Trier).
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Leipzig-Berlin).
WiWei	Wissenschaft und Weisheit (Düsseldorf).
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte ([Gotha] Stuttgart).
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche ([Gießen] Berlin).

Quellen

I. Ambrosius

Neben den Ausgaben der PL und des CSEL sind an Einzeleditionen zu vermerken:

De bono mortis, hrsg. v. J.Huhn: Des hl. Kirchenvaters Ambrosius Schrift *Der Tod — ein Gut,* übersetzt und mit Erläuterungen versehen (Fulda 1949).

Expositio Evangelii secundum Lucam, CC XIV,1957(M.Adriaen).
Fragmente in Esaiam, CC XIV,1957(P.A.Ballerini).
De virginibus, FlorPatr XXXI,1931(O.Faller).
Vita beati Ambrosii (Paulinus): Paolino di Milano, Vita di S.Ambrogio. Introduzione, testo critico e note a cura di M. Pellegrino (Roma 1961) = Verba seniorum, collana di testi e studi patristici, N.S. 1.

Ferner wurden herangezogen:

Ambroise de Milan, *Traité sur l'évangile de S.Luc.* Texte latin, introduction, traduction et notes de G.Tissot.I(SourcesChr 45,1956), II(SourcesChr 52,1958).
Ambroise de Milan, *Des sacraments — Des mystères.* Texte établi, traduit et annoté par B.Botte(SourcesChr 25,1949).
J.E. Niederhuber, *Des hl. Kirchenlehrers Ambrosius ausgewählte Schriften aus dem Lateinischen übersetzt,* 3 Bde. BKV² (1914.1915.1917).

Für die *Abfassungszeit* der einzelnen Schriften des Ambrosius wird verwiesen auf Dudden, Ambrose II,679—704, und Palanque, Ambroise, 435—479, sowie Wilbrand, Zur Chronologie einiger Schriften des Hl. Ambrosius.

II. Sonstige

1. *Barnabasbrief,* FlorPatr I,1940(Th.Klauser).
2. *Basilius,* PG 29—32.
3. *Didaskalie,* F.X.Funk, Didaskalia et Constitutiones Apostolorum, vol. I. (Paderborn 1905).
4. *Gregor v. Nazianz,* J.Barbel, Gregor v.N., Fünf theologische Reden. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar (Düsseldorf 1963) = Testimonia III.
5. *Hilarius,* CSEL 22.65,PL 9f.
6. *Irenäus,* St[i] Irenaei episcopi Lugdunensi libros quinque adversus haereses edidit W.W.Harvey, I + II (Cantabrigiae 1857).
7. *Justin,* Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen herausgegeben v. E.J.Goodspeed (Göttingen 1914).
8. *Methodius v. Olymp,* GCS 27 (Zahl der Gesamtreihe).
9. *Origenes,* GCS 1—12 (Zahl der Origenesbände, nicht der Gesamtreihe, da diese nicht durchgezählt). PG 11—17.
10. *Philo v. Alex.,* Philonis Alexandrini opera quae supersunt ediderunt L.Cohn et P.Wendland, I—VII (Berlin 1896—1930).
    — Quaestiones in Genesim, lat. Übersetzung aus d. Armenischen von J.B. Aucher, abgedruckt bei: Richter, Philonis Judaei opera omnia, VI + VII (Leipzig 1829/30).
    — Die Werke Philos v. Alex. in deutscher Übersetzung, hrsg. v. L.Cohn, I—VII (Breslau-Berlin 1909—1964).
11. *Platon,* Oeuvres complètes = Collection des Universités de France:
    tome IV, 3: Phèdre, texte établi et traduit par L.Robin (Paris 1954).
    tome VII,1: La république IV—VII, texte établi et traduit par É.Chambry (Paris 1956).
    tome VII,2: La république VIII—X, texte établi et traduit par É.Chambry (Paris 1957).
    tome X: Timée(Critias), texte établi et traduit par A. Rivaud (Paris 1956).

Die Werke der einzelnen Autoren wurden in Abkürzungen wiedergegeben, die sich von selbst verstehen.

Literaturverzeichnis

(Lehr- und Handbücher sowie Lexika werden in diesem Verzeichnis nicht angeführt.)

Andresen, C., Justin und der mittlere Platonismus, ZNW 44(1952/53),157—195.
Arnou, R., Platonisme des pères, DThC XII/2,2258—2392.
Auerbach, E., Figura, Archiv. Roman. 22(1938),436—489.

Barth, F., Ambrosius und die Synagoge zu Callinicum, Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 6(1889),65—86.
Bengsch, A., Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theol. Denkens im Werk ‚Adv. haer.' des Hl. Irenäus v. Lyon (Leipzig 1957).
Benoit, A., S. Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie (Strasbourg 1960).
Benzinger, Maße und Gewichte bei den Hebräern, RE XII,399—411.
Beumer, J., Die altchristliche Lehre einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung, WiWei 9(1942),13—22.
Bieber, Stola, Pauly-Wissowa 2. Reihe, 7. Halbband,56—62.
Bläser, P., Das Gesetz bei Paulus (Münster 1941) = NTA XIX,1—2.
— Gesetz, HthG I,506—516.
Blumenkranz, B., Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüd.-christl. Beziehungen in den ersten Jahrhunderten (Basel 1946).
— Jüdische Beweisgründe gegen lateinisch-christliche Argumente des 5.—11. Jahrhunderts, ThZ 4(1948),119—147.
Boll, F., Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Geschichte der Zahlen, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Geschichte und deutsche Literatur XVI(1913),89—145.
Bonwetsch, N., Die Theologie d. Methodius v. O. (Berlin 1903) = AGG, philolog.-hist. Klasse, Neue Folge VII,1.
Bréhier, E., Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie[3] (Paris 1950) = Études de philosophie médiévale VIII.
Brinktrine, J., Die Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche I (Paderborn 1961).

Camelot, P.Th., La théologie de l'image de dieu, RSPhTh 40(1956),443—472.
Campenhausen, H. Freiherr von, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker (Berlin-Leipzig 1929) = Arbeiten zur Kirchengeschichte XII.
— Lateinische Kirchenväter (Stuttgart 1960) = Urban Bücher 50.
Congar, Y., Ecclesia ab Abel, in: Abhandlungen über Theologie und Kirche (Düsseldorf 1952), 79—108 = Festschrift f. K. Adam.
Coppens, J., Les harmonies des deux testaments. Essai sur les divers sens des écritures et sur l'unité de la révélation (Paris-Tournai 1948) = Cahiers de la NRTh VI.
— Vom christlichen Verständnis des AT. Les harmonies des deux testaments (Louvain 1952).
Courcelle, P., Anti-Christian arguments and Christian Platonism: from Arnobius to St. Ambrose, in: The conflict between paganism and Christianity in the fourth century. Essays edited by Arnaldo Momigliano (Oxford 1963), 151—192.
— L'humanisme chrétien de S. Ambroise, Orpheus 9(1962),21—34.
— Nouveaux aspects du Platonisme chez S. Ambroise, RÉL 34(1956),220—239.
— Plotin et S. Ambroise, RPh 24(1950),29—56.
— Recherches sur les Confessions de S. Augustin (Paris 1950).
Crouzel, H., La distinction de la *typologie* et de *l'allégorie,* BLE 65(1964), 161—174.

— L'image de dieu dans la théologie d'Origène, in: Studia Patristica II (Berlin 1957),194—201 = TU 64.
— Origène et la ‚connaissance mystique' (Bruges 1961) = Museum Lessianum section théol. n° 56.
— Origène et la connaissance mystique, in: Studia Patristica V (Berlin 1962), 270—276 = TU 80.
— Théologie de l'image de dieu chez Origène (Paris 1956) = Collect. Théologie 34.

Daniélou, J., Circoncision et baptême, in: Theologie in Geschichte und Gegenwart (München 1957),755—776 = Festschrift f. M. Schmaus.
— Déluge, baptême, jugement; Dieu vivant VIII(1947),97—112.
— Les divers sens de l'écriture dans la tradition chrétienne primitive, EThL 24 (1948),119—126.
— Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern. Aus dem Französ. von L. Kuntz (München 1963).
— Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique (Paris 1950).
— S. Irénée et les origines de la théologie de l'histoire, RSR 34(1947),227—231.
— Le symbolisme des rites baptismaux; Dieu vivant I(1945),17—43.
— Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles, RSR 33(1946), 402—430.
— La typologie biblique traditionelle dans la liturgie du MA, in: La bibbia nell' alto Medioevo (Spoleto 1963),141—161 = Settimane di studio del centro italiano di studi sull' alto Medioevo X.
— La typologie de la semaine au IVe siècle, RSR 35(1948),382—411.
— L'unité des deux testaments dans l'oeuvre d'Origène, RevSR 22(1948),27—56.
Dassmann, E., Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius. Quellen und Entfaltung (Münster 1965) = Münsterische Beiträge zur Theologie 29.
Dekkers, E., Clavis Patrum Latinorum, editio altera (Steenbrugis 1961) = Sacris erudiri III.
Diestel, L., Geschichte des AT in der christlichen Kirche (Jena 1869).
Dölger, F. J., Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe, AC II(1930),63—69.
— Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe, AC II (1930), 70—79.
— Der Jordan als Sinnbild des Taufbrunnens bei Ambrosius, AC II (1930),317f.
— Die Eucharistie als Reiseschutz. Die Eucharistie in den Händen der Laien (Volkskundliches aus der Rede des Hl. Ambrosius auf den Tod seines Bruders Satyrus), AC V(1936),232—247.
— Die Planetenwoche der griech.-röm. Antike und der christliche Sonntag, AC VI(1940/50),202—238.
— Das Lösen der Schuhriemen in der Taufsymbolik des Klemens v. A., AC V (1936),87—94.
— Das Schuhausziehen in der altchristlichen Taufliturgie (Der Lederschuh in der antiken und christlichen Kultsymbolik), AC V(1936),95—108.
— Das Verbot des Barfußgehens und der kultisch reine Schuh der Täuflinge in der Oktav nach der Taufe, AC V(1936),109—115.
— Hat Jesus Schuhe getragen? AC VI(1940/50),65f.
— Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie[2] (Münster 1925) = LF 4/5.
— Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses. Das Oktogon und die Symbolik der Achtzahl, AC IV(1934),153—187.

Dörrie, H., Das fünffach gestufte Mysterium. Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius, in: Mullus = Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 1 (Münster 1964),79—92 = Festschrift f. Th. Klauser.
— Passio SS Machabaeorum. Die antike lateinische Übersetzung des IV. Makkabäerbuches (Göttingen 1938) = AGG III,22.
Dreves, G. M., Des Hl. Ambrosius Lied vom Morgenrot, StdZ 52(1897),241—253.
Dudden, F. H., The life and times of St. Ambrose I + II (Oxford 1935).
Dürig, W., Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie (München 1952) = MthSt (S) II,5.

Eger, J., Salus gentium. Eine patristische Studie zur Volkstheologie des Ambrosius von Mailand (München 1947, maschinenschr. Diss.).

Figueroa, G., The church and the synagogue in St. Ambrose (Washington 1949) = The cath. Univ. of America, Studies in sacr. theology, second series No. 25.
Fischer, B., Ambrosius der Verfasser des österlichen Exultet? ALW 2(1952), 61—74.
Fitzgerald, E., De sacrificio coelesti secundum sanctum Ambrosium (Mundelein 1941).
Flückiger, F., Geschichte des Naturrechtes. Band I: Altertum und Früh-MA (Zürich 1954).
Forstner, D., Die Welt der Symbole (Innsbruck 1961).
Frank, H., Das Mailändische Kirchenjahr in den Werken des Hl. Ambrosius, TThZ 51(1940), 40—48.79—90.120—127; 52(1941),11—17.

Gamber, K., Niceta von Remesiana, Instructio ad competentes. Frühchristliche Katechesen aus Dacien (Regensburg 1964) = Textus Patristici et Liturgici, I.
Gariglio, A., Il commento al salmo 118 in S. Ambrogio e in S. Ilario, in: Atti della Academia della Scienze di Torino; classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche 90 (Torino 1955/56), 356—370.
Ghellinck, J. de, Iuventus, gravitas, senectus, in: Studia Mediaevalia (Bruges 1948),39—59 = Festschrift f. F. R. J. Martin.
Giet, St., De S. Basile à S. Ambroise. La condamnation du prêt à l'intérêt au IVe siècle, RSR 32(1944),95—128.
Gögler, R., Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes (Düsseldorf 1963).
Goppelt, L., Typos. Die typologische Deutung des AT im NT (Gütersloh 1939).
Grant, R. M., The letter and the spirit (London 1957).
Grelot, P., Sens chrétien de l'AT (Tournai 1962).
Gröne, V., Sacramentum oder: Begriff und Bedeutung von Sakrament in der alten Kirche bis zur Scholastik (Brilon 1853).
Grundmann, H., Studien über Joachim v. Floris (Leipzig 1927) = Beiträge zur Kulturgeschichte des MA und der Renaissance 32.

Hadot, P., Platon et Plotin dans trois sermons de S.Ambroise, RÉL 34(1956), 202—220.
Hahn, G.L., Die Lehre von den Sakramenten und ihre geschichtliche Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient (Breslau 1864).
Harl, M., Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné (Paris 1958).
Hasler, V.E., Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origenes. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung (Zürich 1953).
Hehn, J., Zum Terminus ‚Bild Gottes', in: Festschrift E. Sachau (Berlin 1915), 36—52.
Heinisch, P., Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese (Münster 1908) = ATA I,1—2.
Herrmann, L., Ambrosius als Trinitätstheologe, ZKG 69(1958),197—218.

Hoffmann, E., Platonismus und Mystik im Altertum (Heidelberg 1935) = SAH 1934/35,2.
Huhn, J., Ambrosius, in: LThK² I,427—430.
— Die Bedeutung des Wortes sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius (Fulda 1928).
— Bewertung und Gebrauch d. Hl. Schrift durch den Kirchenvater Ambrosius, HJ 77(1958),387—396 = Festschrift f. B. Altaner.

Illert, D., Die ‚vollkommeneren Sakramente' bei Ambrosius, ZKG 73(1962),9—15.
Ivánka, E., Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter (Einsiedeln 1964).

Jacob, E., Abraham et sa signification pour la foi chrétienne, RHPhR 42(1962), 148—156.
Joest, W., Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die ntl. Parainese³ (Göttingen 1961).

Kellner, J.B., Der Hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des AT. Ein Beitrag zur Geschichte der biblischen Exegese (Regensburg 1893).
Kübler, B., Testament, Pauly-Wissowa 2. Reihe, 9. Halbband,966—1010.
Kunkel, Matrimonium, Pauly-Wissowa 1. Reihe, 28. Halbband,2259—2286.
Kuss, O., Der Römerbrief übersetzt und erklärt, 1.+ 2. Lieferung (Regensburg 1957/59).

Labriolle, P.de, Histoire de la littérature latine chrétienne I + II, troisième édition, revue et augmentée par G. Bardy (Paris 1947).
Lavorel, L., Que signifie l'expression ‚perfectiora sacramenta' chez S. Ambroise? RevSR 32(1958),251—254.
Lehmann, O.H., Number-symbolism as a vehicle of religious experience in the gospels, contemporary rabbinic literature and the Dead Sea Scrolls, in: Studia Patristica IV(Berlin 1961),125—135 = TU 79.
Leisegang, H., Der Ursprung der Lehre Augustins von der civitas dei, AKG XVI(1926),127—158.
Lewy, H., Neue Philontexte in der Überarbeitung des Ambrosius. Mit einem Anhang: Neu gefundene griechische Philonfragmente (Berlin 1932) = Sonderausgabe der SAB 1932,IV.
Lillge, O., Das patristische Wort οἰκονομία. Seine Geschichte und seine Bedeutung bis auf Origenes (Erlangen 1955, maschinenschr. Diss.). — Eine kurze Zusammenfassung in ThLZ 80(1955),239f.
Lohse, B., Das Paschafest der Quartadecimaner (Gütersloh 1953).
Löpfe, D., Die Tugendlehre des Hl. Ambrosius (Sarnen 1951) = Beilage zum Jahresbericht der Kantonalen Lehranstalt Sarnen 1950/52.
Lubac, H.de, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture, I + II (Paris 1959/61) = Collection Théologie 41 + 42.
— Histoire et esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène (Paris 1950) = Collection Théologie 16.
— Sens spirituel, RSR 36(1949),542—576.
— Typologie et allégorisme, RSR 34(1947),180—226.
Lundberg, P., La typologie baptismale dans l'ancienne église (Upsala 1942) = Acta seminarii neotestamentici Upsalensis X.
Luneau, A., Les âges du monde. État de la question à l'aurore de l'ère patristique, in: Studia Patristica V (Berlin 1962),509—518 = TU 80.
— L'histoire du salut chez les pères de l'église. La doctrine des âges du monde (Paris 1964) = Théologie historique 2.
Marrou, H.I., Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum. Aus d. Franz. von R. Harder (Freiburg-München 1957).

Merkle, S., Die ambrosianischen Tituli, RQ 10(1896),185—222.
Mesot, J., Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand (Schöneck/Beckenried 1958) = NZM, Supplementa VII.
Milburn, R.L.P., Auf daß erfüllt werde. Frühchristliche Geschichtsdeutung. Aus d. Engl. von H. Schulte (München 1956).
Müller, D.H., Die Deutung der hebr. Buchstaben bei Ambrosius (Wien 1911) = SAW, Phil.-hist. Klasse 167,2.

Niederhuber, J.E., Die Eschatologie des Hl. Ambrosius. Eine patristische Studie (Paderborn 1907) = Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte 6,3.
— Die Lehre des Hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden. Eine patristische Studie (Mainz 1904) = Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte 3,4.

Oepke, A., Das neue Gottesvolk (Gütersloh 1950).

Palanque, J.R., S. Ambroise et l'empire Romain. Contribution à l'histoire des raports de l'église et de l'état à la fin du IVe siècle (Paris 1933).
— Deux correspondants de S. Ambroise: Orontien et Irénée, RÉL 11(1933), 153—163.
Paredi, A., I prefazi Ambrosiani. Contributo alla storia della liturgia latina (Milano 1937) = Public. della univ. Cattol. del Sacro Crore, Scienze filol. 25.
Patzig, G., Stoa, RGG³ VI,382—386.
Pépin, J., Les deux approches du christianisme (Paris 1961).
— Mythe et allégorie. Les origines Greques et les contestations Judéo-chrétiennes (Paris 1958).
Perler, O., L'inscription du baptistère de Sainte—Thècle à Milan et le De sacramentis de S. Ambroise, RivAC 27(1951),145—166.
Pohlenz, M., Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. I² (Göttingen 1959), Bd. II² (Göttingen 1955).
Pribilla, M., Die Kirche von Anbeginn, StdZ 117(1929),241—254.

Rad, G. von, Theologie des AT⁴, I + II (München 1962/65).
Rahner, H., Mysterium lunae, in: Ders., Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964), 89—173.
Ratzinger, J., Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (München 1954) = MthSt (S) 7.
Rauschen, G., Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d.Gr. Versuch einer Erneuerung der annales ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378—395 (Freiburg 1897).
Rinna, J., Die Kirche als Corpus Christi Mysticum beim Hl. Ambrosius (Rom 1940).
Rose, A., Idee und Gestalt der Kirche beim Hl. Ambrosius (Breslau 1941, maschinenschr. Diss.).

Sauer, J., Zahlensymbolik, LThK¹ X,1025—1030.
Schelkle, K.H., Kirche und Synagoge in der frühen Auslegung des Römerbriefes, ThQ 134(1954),290—318.
— Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Röm 1—11 (Düsseldorf 1956).
Schermann, Th., Die griech. Quellen des Hl. Ambrosius in ll. III De Spiritu Sancto (München 1902) = Veröffentlichungen aus dem kirchengesch. Seminar 10.
Schmidt, R., Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte, ZKG 67(1955/56), 288—317.

Schmidt, Th., Ambrosius, Sein Werk De off. libri III und die Stoa (Augsburg 1897).
Schuppe, E., Paidagogos, Pauly-Wissowa 1. Reihe, 36. Halbband, 1. Drittel, 2375—2385.
Seibel, W., Fleisch und Geist beim Hl. Ambrosius (München 1958) = MthSt (S) 14.
Siegfried, C., Philo von Alexandrien als Ausleger des AT (Jena 1875).
Simon, M., Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire Romain (135—425) (Paris 1948).
Söhngen, G., Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit, theologisch-philosophisch-staatsbürgerlich (München 1957).
Solignac, A., Nouveaux parallèles entre S.Ambroise et Plotin; Le De Jacob et vita beata et le περὶ εὐδαιμονίας, AdPh 19(1956),148—156.
Stelzenberger, J., Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie (München 1933).
Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch III (München 1926).
Stratmann, F.M., Die Heiligen und der Staat. Band III: Athanasius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus (Frankfurt 1950).
Szydzik, S.E., Die geistigen Ursprünge der Imago-Dei-Lehre bei Ambrosius von Mailand, ThGl 53(1963),161—176.

Trossen, C., Das Ährenpflücken der Apostel (Mk 2,23), ThGl 6(1914),466—475.

Völker, W., Fortschritt und Vollendung bei Philo v. Alex. (Leipzig 1938) = TU 49,1.

Waszink, J.H., Der Platonismus und die altchristl. Gedankenwelt, in: Recherches sur la tradition Platonicienne (Genève 1955) = Entretiens sur l'antiquité classique III.
— Q.S.Fl. Tertullian, De Anima. Edited with introduction and commentary (Amsterdam 1947).
Wikenhauser, A., Die Herkunft der Idee des 1000jährigen Reiches in der Johannesapokalypse, RQ 45(1937),1—24.
— Weltwoche und 1000jähriges Reich, ThQ 127(1947),399—417.
Wilbrand, W., Ambrosius, RAC I,365—373.
— S.Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistolis secutus sit (Münster 1909).
— Ambrosius und der Kommentar des Origenes zum Römerbrief, BZ 8(1910), 26—32.
— Ambrosius und Plato, RQ 25(1911),42*—49*.
— Ambrosius und sein Verhältnis zum Judentum, in: Veritati (München 1949), 156—162 = Festschrift f. J. Hessen.
— Zur Chronologie einiger Schriften des Hl. Ambrosius, HJ 41(1921),1—19.
— Die Deutung der biblischen Eigennamen beim Hl. Ambrosius, BZ 10(1912), 337—350.
Wuttke, G., Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese (Gießen 1927) = Beihefte zur ZNW 5.

Ziegler, I., Der Kampf zwischen Judentum und Christentum in den ersten drei christlichen Jahrhunderten (Berlin 1907).

EINLEITUNG

Der breite Raum, den in den Schriften des Ambrosius von Mailand (339/397) die Schrift des AT einnimmt, ist auffallend. Ihr gelten die meisten seiner exegetischen Werke, und auch sonst wird das AT immer wieder herangezogen, um als Beweis oder Illustration zu dienen. Für dieses Übergewicht des AT gibt es eine Reihe von Gründen. Einmal ist die Abhängigkeit des Ambrosius von Philo, Origenes und Basilius zu nennen, von denen hauptsächlich Erklärungen des AT vorlagen.[1] Damit hängt dann auch die Vorliebe für den geistigen Schriftsinn zusammen, den Ambrosius besonders von Philo und Origenes übernimmt und welcher in erster Linie für die Erklärung des AT geeignet ist.[2] Vor allem aber ist dafür die dogmatische Überzeugung von der Bedeutung und Gültigkeit des AT entscheidend, die Ambrosius gegen die Häretiker verteidigt.[3] Seine Verwendung der Schrift des AT ruht auf einer klaren Vorstellung vom Verhältnis der beiden Testamente auf, welche er besonders in ihrer Einheit sieht.[4] Ein in die Augen springendes Merkmal ist dabei die Stellung des Gesetzes in der Theologie des Mailänders.

Die hier vorgelegte Untersuchung hat die Aufgabe, das Verhältnis der beiden Testamente zu erfassen. Es geht ihr nicht darum, die Exegese des Ambrosius zu untersuchen, sondern die sich in ihr widerspiegelnde Lehre von den beiden Heilsordnungen, die man die beiden Testamente nennt. Die wenigen, oben gemachten Bemerkungen haben bereits deutlich werden lassen, daß diese Lehre eine fundamentale Bedeutung für die einzelnen Aussagen des Ambrosius besitzt.

Die Tatsache, daß Ambrosius die Lehre vom Verhältnis der beiden Testamente nirgendwo zum Gegenstand einer besonderen Darlegung macht, daß diese Lehre aber andererseits immer wieder im Zusammenhang mit Einzelaussagen unter den verschiedensten Gesichtspunkten auftaucht, erschwert die Untersuchung bedeutend. Obwohl die Materialien, mit denen sich deshalb diese Arbeit zu beschäftigen hat, uferlos scheinen, wurde bewußt darauf verzichtet, eine Detailfrage aus dem Gesamt der Lehre herauszugreifen, weil

[1] Vgl Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, 73.
[2] Vgl Kellner, aO 74.
[3] Vgl Kellner, aO 73f.
[4] Vgl Huhn, Bewertung und Gebrauch der Hl Schrift, 388.

ja gerade Einzelheiten nur dann richtig verstanden werden können, wenn sie vom Ganzen her ihre Klärung finden.
Dieser Schwierigkeit trägt die Methode der Untersuchung Rechnung. Sie versucht, gleichzeitig das Ganze in den Blick zu bekommen und sich dabei trotzdem auf das Wesentliche zu beschränken. Dazu bot sich jene Größe an, um welche sich von jeher die Diskussion über die beiden Testamente konzentrierte: das Gesetz. Diese Begrenzung wird dabei nur soweit durchgehalten, wie es möglich ist, und immer dort überschritten, wo es die Aufgabe, das Ganze zu erkennen, notwendig macht.
Zunächst hat eine möglichst genaue ANALYSE die Gedanken des Ambrosius zu erfassen. Ihr gilt der erste Teil der Arbeit. Dabei wird im ersten Abschnitt das Gesetz angegangen, wie es in den von Ambrosius verwendeten Bildern (1. Kapitel), in der Zahlensymbolik (2. Kapitel) und in einer Reihe mehr theoretischer Stellungnahmen (3. Kapitel) greifbar wird. Diese erste Analyse läßt deutlich werden, daß Ambrosius das Gesetz nicht losgelöst vom Evangelium betrachtet und beide Heilsordnungen, AT und NT, in ihrer Zusammengehörigkeit und in die eine Heilsgeschichte eingeordnet sieht. Deshalb gibt der zweite Abschnitt die Begrenzung auf das Gesetz auf und wendet sich jenen Aussagen zu, die in besonderer Weise die Zusammengehörigkeit der Testamente und ihre heilsgeschichtliche Stellung zeigen. Das sind die Texte der ‚Zweibrüdertheologie' (4. Kapitel) und die geschichtstheologischen Schemata (5. Kapitel).
Der zweite Teil der Untersuchung gilt der DARSTELLUNG der Lehre des Ambrosius auf Grund der erarbeiteten Ergebnisse. Wieder beschränkt sich die Arbeit dabei zunächst auf das Gesetz, indem sie im dritten Abschnitt die ganze Bedeutungsskala dieses Begriffes vorlegt (6. Kapitel) und dann das Gesetz durch die einzelnen Abschnitte der Heilsgeschichte hin verfolgt (7.—9. Kapitel). Der Blick weitet sich dann vom Gesetz auf das Gesamt der beiden Testamente, wenn im vierten Abschnitt die Theologie ihres Verhältnisses in den großen Strukturen und wesentlichen Inhalten dargestellt wird, wobei auch ein abschließender Blick der Methode und Eigenart des Ambrosius gilt (10. Kapitel).
Die angewandte Methode hat den Nachteil, daß sich besonders in den breit angelegten Analysen Wiederholungen nicht vermeiden lassen, bietet aber die Gewähr, daß die Darstellung der Lehre des Bischofs nicht in der Luft hängt oder in ein vorgegebenes System eingefügt wird. Andererseits bezeugen gerade die auch hier von der Absicht, ein geschlossenes Ganze zu bieten, diktierten Doppelungen den im wesentlichen einheitlichen Gedankengang des Kirchenlehrers,

der zudem seine Theologie selbst nicht in systematischer Formulierung, sondern in immer neuen Einzelaussagen bringt, welche keiner eigentlichen Entwicklung unterliegen, wenngleich im Laufe der Zeit Akzente anders gesetzt werden.[5]
Dem Ziel, mit dieser Untersuchung ein möglichst brauchbares Instrument zu bieten, dient neben dem Namen- und Sachregister ein solches der Textstellen, weshalb in den Anmerkungen nur die wichtigsten Hinweise auf anderweitige Zitation der gleichen Stelle gegeben sind.
Das Ergebnis der Untersuchung spiegelt sich im Titel, der ihr voransteht: Das wahre Gesetz. Dieser Titel meint die Heilswirklichkeit des NT, das Evangelium. Dabei macht der Begriff *Gesetz* von Anfang an auf das Gewicht dieser Größe für Ambrosius und damit auf die bleibende Bedeutung des AT für seine Theologie aufmerksam. Während das Gesetz in einem besonderen Maße auf die Einheit der Testamente verweist, spricht seine nähere Bestimmung von der zwischen ihnen vorhandenen Verschiedenheit. Das *wahre* Gesetz ist so ein Hinweis auf die Erfüllung des AT im NT, indem dieses die lex Moysis überbietet und ablöst. Es spricht aber auch von der Verkennung und Verfehlung des Gesetzes im AT, auf welche seine Wiederherstellung und Befreiung im NT antwortet, und ist letztlich ein Hinweis darauf, daß die Vollendung der Ordnung Gottes erst in der Wahrheit des Himmels beschlossen liegt, daß bis dahin AT und NT in der bleibenden und überzeitlichen Situation des Unfertigen einander nahebleiben.[6]

[5] Das besagt nicht, daß bei Ambrosius jede Entwicklung ausgeschlossen bleibt. So erreicht er zB gegenüber seinen griechischen Vorbildern eine wachsende Selbständigkeit (vgl v. Campenhausen, Lateinische Kirchenväter, 82) oder erfährt in seiner Frömmigkeit eine entscheidende Beeinflussung durch die Hinwendung zu Origenes, wie jüngst nachgewiesen wurde (vgl Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius, 5f. 138). Die Grundzüge seiner Theologie erscheinen jedoch keinen wesentlichen Veränderungen unterworfen.
[6] Zum wahren Gesetz vgl S 442/46.

ERSTER TEIL

Analyse

Erster Abschnitt
WICHTIGE TEXTE UND TEXTGRUPPEN

1. Kapitel
Das Gesetz in der Bildsprache

Eine Analyse der Aussagen über das Gesetz beginnt am besten bei den Bildern, in denen Ambrosius die Theologie des Gesetzes ausgesprochen findet. Die Bedeutung der Bilder für theologische Aussagen kann hier nur kurz erwähnt werden, wobei vor allem an platonisches Denken erinnert werden muß, dem — wie die Väter allgemein — auch Ambrosius verpflichtet ist. Dabei ist hier an den Platonismus mehr im Sinne einer Geisteshaltung als an spezielle Lehrfragen gedacht. Es ist die Geisteshaltung der ausgehenden Antike, an der Ambrosius durch seinen Bildungsgang, wie später durch seine theologischen Vorbilder teilhat.[1] Vor allem sind hier Philo von Alexandrien und Origenes zu nennen.[2]

Ambrosius liebt solche bildhaften Aussagen und ist sich ihrer Bedeutung wohl bewußt. Eine Reihe von Tatsachen darf dabei nicht übersehen werden:

a) Die grundsätzliche Gleichheit der von Ambrosius verwendeten Begriffe für bildhafte Aussagen und bildhaftes Geschehen. — Der Kirchenlehrer bringt eine Reihe solcher Begriffe, wie: allegoria, figura, typus, umbra, exemplar, speculum, aenigma, signum, similitudo, parabola, imago, symbolum. Diese Begriffe sind — bei großer Spannweite für die verschiedene Bildmächtigkeit — eins in der Tatsache, in irgendeiner Weise für etwas anderes zu stehen. Die Beziehung von allegoria und figura klärt die Feststellung: allegoria est cum aliud geritur et aliud figuratur.[3] Typus wird gleichgesetzt mit umbra, wenn es heißt: typus autem est umbra veritatis[4], mit figura in der Aussage: Esau enim typus erat malitiae, Iacob figuram bonitatis gerebat[5]. Das gleiche geschieht mit typus und symbolum, wenn neben die Schlange als typus der delectatio corporalis das Weib als symbolum sensus nostri gestellt wird[6]. Wie die figura bildhafter Ausdruck eines mysterium ist[7], wie typus

[1] Vgl Dudden, Ambrose, 1—22; Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, 11.
[2] Zur geistigen Situation des Philo vgl Crouzel, Théologie de l'image, 53.
[3] Abr I,4,28(CSEL 32/I,523,2).
[4] Fid III,11,89(CSEL 78,140).
[5] Cain I,1,4(CSEL 32/I,340,22f).
[6] Parad 15,73(CSEL 32/I,331,7f); vgl auch Noe 14,49(CSEL 32/I,447).
[7] Vgl Fid III,10,70(CSEL 78,134).

schattenhafter Abdruck der Wahrheit, so ist auch das signum ein rei maioris indicium und indicium veritatis futurae[8]. Die fast unterschiedslose, gleichwertige Bedeutung von figura, typus, similitudo, parabola und exemplum zeigt die Auslegung von Ps 43,15.[9] Die Gegensätzlichkeit zur veritas eint umbra, figura, typus, speculum und aenigma.[10] Die Zusammengehörigkeit von Bild und Gleichnis zeigt die Bezeichnung der imago als expressio similitudinis[11] und das Wort von der somni similis mortis imago[12].
Schon dieser kurze Überblick zeigt, wie sehr die Terminologie noch in Bewegung ist. Im Einzelfall muß, wenn es von Bedeutung wird, die Schwere der Bildhaftigkeit gewogen werden, die den einzelnen Termini zukommt. Für die Untersuchung ist es aber nicht so wichtig, auf Grund welcher Bildhaftigkeit Ambrosius seine Lehre aus den erklärten Bildern zieht, hier interessiert an erster Stelle die Lehre als solche. Die Beurteilung der Bildhaftigkeit wird durch die Tatsache erschwert, daß nicht nur die Begriffe des Kirchenvaters nicht festgelegt und auch noch nicht untersucht sind, sondern daß die Terminologie selbst heute noch nicht völlig geklärt ist[13].

b) Die Möglichkeit, in den Bildern wirkliche Sachverhalte ausgesagt zu finden. — Dies muß erwähnt werden, um die Berechtigung einer Analyse der von Ambrosius gebrauchten Bilder nachzuweisen. Dabei kann die Problematik platonischen Bilddenkens nicht näher dargestellt werden, weswegen nur einige Gegebenheiten Erwähnung finden sollen. Wie real Ambrosius bildhafte Wahrheit faßt, zeigt z. B. die Aussage, daß im Bild des Josue Jesus wirklich da war.[14] Auch das Bild Christi im Gläubigen ist eine Wirklichkeit, wie der dem Sklaven aufgebrannte Name seines Herrn.[15] Zu seiner letzten Fülle gelangt das Bild in der Bezeichnung Christi als imago dei oder imago patris[16]. Diese

[8] Ep 72,25(PL 16,1250); vgl auch Abr I,4,29(CSEL 32/I,524). Sacr II,1,2(CSEL 73,26) bestimmt figura als veritatis nuntia.
[9] Vgl Expl Ps 43,56(CSEL 64,300).
[10] Apol Dav 12,58(CSEL 32/II,339f).
[11] Fid II, prol 8(CSEL 78,60,45).
[12] Exc Fratr I,72(CSEL 73,246,16f).
[13] Zur Ähnlichkeit der Terminologie bei Origenes vgl Crouzel, Origène et la connaissance mystique, in: Stud Patr V, 272. — Zur Einführung in die Problematik der Terminologie vgl de Lubac, Typologie et Allégorisme; ders, Sens spirituel; Daniélou, Les divers sens; Crouzel, La distinction de la typologie et de l'allégorie. Für die Unsicherheit der Bezeichnung Typologie ist aufschlußreich die Einleitung von Goppelt, Typos, 1—22. Zur Terminologie und zur Entwicklung des Begriffes figura vgl auch Auerbach, Figura, bes 461—464. Ferner ist noch hinzuweisen auf den ersten Band von de Lubac, Exégèse médiévale, und Pépin, Mythe et Allégorie, sowie ders, Les deux approches, 38—50.
[14] Vgl Exp Ps 118,5,6(CSEL 62,85).
[15] Vgl Obit Val 58(CSEL 73,357).
[16] Vgl Expl Ps 38,24(CSEL 64,202,14); Expl Ps 43,90(325,26f); Exp Luc X,49 (CSEL 32/IV,474,10f) usw.

Bezeichnung findet wieder ihre Aufgipfelung in der Formulierung von der imago substantiae patris[17], wenn man die Überzeugung des Bischofs von der indistincta . . . substantia trinitatis[18] daneben stellt. So ist es denn keine Seltenheit, daß Ambrosius aus dem Titel der imago patris die similitudo Christi mit dem Vater[19], ja ausdrücklich seine Wesensgleichheit beweist, allerdings ohne subordinatianische Tendenzen, wie sie bei Origenes zu finden sind[20].

Diese Realität des Abgebildeten im Bild darf aber nicht die andere Seite des platonischen Bildbegriffes übersehen lassen, nach der das abgebildete Wahre über dem Abbild steht. Wie das Licht über dem Schatten, so ist die Wahrheit erhaben über das Bild, das im Dienst der Wahrheit steht und nicht umgekehrt[21], woher dann die Möglichkeit stammt, Bild und Wahrheit in ihrer Gegensätzlichkeit zu sehen[22].

c) Die göttliche Fügung der Bilder. — Der Wahrheitsgehalt der Bilder geht auf das Wort Gottes[23] und auf das Wirken des Hl. Geistes zurück. So zeigte im Bild des Josue der Hl. Geist an, daß der wahre Josue kommen werde.[24] Deswegen sind letztlich die Bilder auch nur im Glauben zu verstehen und bedürfen der Auflösung.[25] Der Hl. Geist formt das Bild und löst es auf[26], er gibt die Deutung der prophetischen Rätsel[27].

[17] Vgl Expl Ps 43,12(CSEL 64,270,11—13): vultus quoque paterni splendor est Christus et ideo dicit: ‚qui me videt, videt et patrem' (Jo 14,9), quasi splendor gloriae eius et imago substantiae (cf Hebr 1,3). Vgl auch Fid V,11,138(CSEL 78,267).

[18] Fid IV,8,91(CSEL 78,188).

[19] Vgl ibid I,7,48—53(21—23).

[20] Vgl ibid III,14,108f(146f); Exam III,7,32(CSEL 32/I,80) u a. Zur Verwendung des Begriffes Bild als Ausdruck der Wesensgleichheit unter Göttern (Väter und Söhne) vgl Hehn, Bild Gottes, 41—45. Bei Hehn auch eine Reihe wichtiger Bemerkungen über die Realität des Bildes im orientalischen Denken. Zur Bedeutung des Begriffes Bild in der trinitarischen Auseinandersetzung vgl Camelot, La théologie de l'image de Dieu, 445—451; für Origenes: Crouzel, Théologie dé l'image, 98—110. 127f; ders, L'image de Dieu, 196f. Zur »imago als Aussage für die Gottesebenbildlichkeit des Logos« ist zu vergleichen: Dürig, Imago, 77—81.

[21] Vgl Myst 8,49(CSEL 73,110): potior est enim lux quam umbra, veritas quam figura, corpus auctoris quam manna de caelo; Expl Ps 47,25(CSEL 64,361,10f): non veritas signi, sed signum veritatis sit. Vgl auch Fid IV,3,29(CSEL 78,167); Spir III,17,125(CSEL 79,203).

[22] Vgl zB Int Iob IV(II),8,30(CSEL 32/II,291f); Exh virg 12,81(PL 16,360); Fug 8,46(CSEL 32/II,199f) usw.

[23] Vgl Exp Luc III,38(CSEL 32/IV,127).

[24] Vgl Exp Ps 118,17,27(CSEL 62,391); bei der Beziehung der Bilder zu Gott spricht Hilarius noch stärker im Sinne des Platonismus von einer Imitation. Die bildhaften Taten der Väter sind eine imitatio divinae operationis, Tract myst I,32(CSEL 65,24,26f); vgl auch ibid I,27(22).

[25] Vgl Expl Ps 43,56(CSEL 64,300,27); dazu: Huhn, Bewertung und Gebrauch der Hl Schrift, 390f.

[26] Vgl Spir II,10,104(CSEL 79,127).

[27] Vgl Exp Ps 118,2,32(CSEL 62,39).

Im folgenden werden die wichtigsten Bilder vorgenommen und nach ihrer Aussage über das Gesetz befragt.

§ 1. Moses als Bild des Gesetzes

Eine Reihe von Tatsachen aus dem Leben des großen Volksführers und Gesetzgebers findet bildhafte Anwendung auf das Gesetz selbst. Dies wird ermöglicht durch die grundsätzliche Identifizierung von Moses und Gesetz[28], durch das jener spricht[29]. Moses wird so zum Typ des Gesetzes.[30]

I. Moses und die Gesetzestafeln

Die Geschichte der Gesetzestafeln gibt einen Einblick in das Wesen und die Geschichte des Gesetzes. In seinem Brief an Romulus sagt Ambrosius: »Die ersten Tafeln wurden zerbrochen, damit die zweiten erstellt würden, in denen durch die Predigt des Evangeliums der zerschmetterte Unglaube verschwand.«[31] Damit ist ausgesagt, wie der Unglaube, der sich im Götzenkult am Sinai offenbart[32], den Juden das Gesetz entzieht und etwas Neues, ein Gesetz, welches mit der Predigt des Evangeliums identisch ist, an seine Stelle treten läßt. Ähnlich wird auch in De Spiritu Sancto gesagt, daß das Gesetz vom Hl. Geist geschrieben ist, die ersten Tafeln aber zerbrochen wurden, weil die Juden von den Werken der Propheten abgefallen waren. Während die Tafeln vernichtet wurden, blieb das Geschriebene erhalten.[33]
Dieser Gedanke hatte bereits einige Jahre vorher in De Noe et arca eine ausführliche Darlegung gefunden. In der Deutung der Sintflut bringt Ambrosius dort bei der Auslegung des Verses »ich will alles Fleisch vom Angesicht der Erde vertilgen«[34] das Gesetz zur Sprache: Der Bischof preist Gottes Milde, die das Fleisch nicht von der Erde, sondern nur vom Angesicht der Erde, d. h. von ihrer Oberfläche nimmt, die wohl die Blüten abschlägt, aber nicht die Wurzel verdirbt. Von Philo übernimmt Ambrosius dabei als Vergleich für die wurzelhafte Erhaltung das Bild von Buchstaben, welche vernichtet werden, ohne daß die Bücher oder Schreibtafeln zugrunde gehen, von der Tinte, die gelöscht wird, während das Holz, auf dem geschrieben wurde, erhalten bleibt[35]. Über Philo

[28] Vgl zB Exh virg 6,37(PL 16,347); Exp Ps 118,9,22(CSEL 62,202).
[29] Vgl Helia 22,81(CSEL 32/II,462).
[30] Vgl zB Exp Luc I,41(CSEL 32/IV,37).
[31] fractae sunt enim primae tabulae; ut reparentur secundae, quibus per evangelii praedicationem perfidia comminuta evanuit. Ep 66,5(PL 16,1226).
[32] Vgl ibid 2(1225).
[33] Vgl Spir III,3,13a f(CSEL 79,156f).
[34] et delebo omnem resurrectionem carnis a facie terrae (cf Gen 7,4). Noe 13,45 (CSEL 32/I,442,15f).
[35] Vgl ibid (442f) und Philo, Quaest in Gen II,15(Aucher VI,320f).

hinausgehend spricht Ambrosius von einem neuen Schreiben und stellt so dem vernichteten Alten etwas Neues gegenüber: »Die Einzelheiten werden vernichtet, damit im Wesen Besseres geschrieben würde. Die Tinte wird gelöscht, die Substanz nicht vernichtet. Ich will — sprach Gott — die Verderbtheit des Fleisches vernichten, um Unverderbtheit zu schreiben. ‚Ich will die Auflehnung des Fleisches von der Erde vertilgen', um im Himmel Auferstehende zu schreiben. Ich will tilgen aus dem Buch der Erde, um im Buch des Lebens zu schreiben. So sollen getilgt werden, mein Herr, schnell, Herr, sollen getilgt werden die Zeichen des Eisen(griffels), damit die Zeichen Christi geschrieben würden. Beseitigt werden soll irdisches Auflehnen, damit himmlische Gnade ströme.«[36] Schon durch diese Erweiterungen, die ihre Parallelkonstruktion zu 1 Kor 15,42—44 nicht verleugnen können, erhält die Auslegung gegenüber Philo ausgesprochen christliches Gepräge, das sich im folgenden noch verstärkt.

Die verschwindenden Buchstaben und die bleibenden Tafeln lassen Ambrosius an die Gesetzestafeln denken: Wie menschliche Sünde die Sintflut verursacht, so bringt Sünde die Vernichtung der ersten Gesetzestafeln: »Komm, Moses, bereite den Schoß, empfange das Gesetz, nimm an die Häkchen, welche die göttliche Barmherzigkeit nicht mehr zerstören soll. Nimm an die Tafeln, die der Herr in Ewigkeit errichten soll. Möchtest du sie doch nicht zerbrechen. Meine Schuld hatte sie mir genommen, wenn der Herr sie nicht wieder zurückgegeben hätte.«[37] Kann das noch einfach vom Neuansatz des göttlichen Erbarmens verstanden werden, von dem der Kontext geprägt ist, so erhält die Aussage des Bischofs durch die anschließenden Sätze klar ihre heilsgeschichtliche Ausrichtung: »Du bist mit Recht unwillig geworden, Moses. Es sollten keine göttlichen Vorrechte besitzen, die nicht gehorsam waren. Aber ich glaube, daß du sie nicht mir, sondern den Juden zerbrochen hast. Ja, den Juden hast du sie zerbrochen, für mich hast du sie wiedererhalten[38]. Zerbrochen sind die ersten, damit die späteren blieben. Du hast sie

[36] delentur elementa, ut scribantur plerumque meliora, atramentum tollitur, substantia non exterminatur. delebo, inquit, corruptelam carnis, ut scribam incorruptionem. ‚delebo resurrectionem carnis a facie terrae', ut scribam in caelestibus resurgentes, delebo de libro terrae, ut scribam in libro vitae. deleantur, domine meus, domine, deleantur cito elementa ferri, ut scribantur elementa Christi. aboleatur resurrectio terrena, ut caelestis gratia redundet. Noe 13,45(CSEL 32/I,443,1—9).

[37] veni, Moyses, praepara gremium, legem accipe, suscipe apices, quos iam misericordia divina non deleat. suscipe tabulas, quas dominus statuat in aeternum. utinam ipse non frangas. et ipsas mihi mea culpa sustulerat, nisi dominus reddidisset. ibid (443,9—13).

[38] So kann Moses auch zum Typ Christi werden, des Gesetzeslehrers und Predigers des Evangeliums; vgl Cain I,2,7(CSEL 32/I,343).

zerbrochen in den Herzen der Juden, denn was nützte es ihnen, die Tafeln zu halten, deren Vorschriften sie nicht halten können. Schau, auch die zweiten Tafeln behaupten sie zu halten, aber sie halten sie nicht. Sie behaupten, die göttlichen Zeichen zu lesen, aber sie lesen sie nicht. Moses sagt, die Tafeln seien vom Finger Gottes geschrieben, sie aber lesen nicht den Finger Gottes, sie lesen den (Eisen-)Griffel. Sie sehen die Tinte, den Geist Gottes sehen sie nicht. Die Kirche aber weiß nicht um die Tinte, sie kennt den Geist. So wußte auch Paulus, daß er nicht mit Tinte, sondern im Geist des lebendigen Gottes schrieb. O götzendienerisches, unbrauchbares Judenvolk. Ein Mensch — und noch dazu ein Mensch, der unter dem Gesetz erzogen ist — schreibt im Geiste Gottes, und sie wollen haben, daß Gott mit Tinte, nicht aber im Geist geschrieben hat.«[39] Nach diesen Worten kehrt Ambrosius zum Ausgangsgedanken der Vernichtung des Oberflächlichen bei Erhaltung des Substantiellen zurück[40] und schließt so den Exkurs über das Gesetz.

Ambrosius bleibt nicht bei dem etwas farblosen, von Philo übernommenen Bild eines Palimpsestes, einer wieder beschreibbaren Holztafel stehen[41], sondern springt vom Wort Tafel inspiriert zu den Gesetzestafeln über, die großen heilsgeschichtlichen Zusammenhänge aufgreifend. Dabei scheinen sich zwei Aussagen zu überlagern. Neben der einfachen Gegenüberstellung, die auch in den ersten hier angegebenen Texten ausgesprochen war und die den ersten Tafeln (dem Gesetz) die zweiten (das Evangelium) als bleibendes Gesetz folgen ließ[42], erscheint eine zweite Aussagenreihe: war in der einfachen Gegenüberstellung das Gesetz auf die Juden und die zweiten Tafeln auf die Christen bezogen, so wird jetzt auf die zweiten Tafeln selbst ein Gegensatz übertragen. Erst von ihnen heißt es, daß die Juden den geistigen Sinn nicht verstehen und an der Tinte, am Buchstaben festhalten. Dem entspricht dann die

[39] iure quidem, Moyses, indignatus es, ne haberent divina privilegia qui non deferrent obsequia, sed puto quod non mihi eas, sed Iudaeis fregeris. fregisti Iudaeis, recepisti mihi. fractae sunt priores, ut posteriores manerent. fregisti eas in pectoris Iudaeorum; quid enim proderat ut tabulas tenerent, quarum praescripta tenere non possent? ecce secundas tabulas dicunt se tenere, sed non tenent. dicunt se legere divina elementa, sed non legunt. digito dei scriptas esse tabulas Moyses dicit: illi digitum dei non legunt, ferrum legunt. atramentum vident, spiritum dei non vident: sed ecclesia nescit atramentum, spiritum novit. ideoque Paulus novit scribere non atramento, sed spiritu dei vivi. o sacrilegum ineptum populum Iudaeorum. homo spiritu dei scribit et homo sub lege nutritus, et illi volunt deum atramento scripsisse, non spiritu. Noe 13,45(CSEL 32/I,443,13—27).

[40] Vgl ibid 13,46(444).

[41] Vgl Philo, Quaest in Gen II,15(Aucher VI,320f).

[42] Vgl S 7.

Äußerung, daß die Kirche, obwohl doch von ihr gesagt wurde, daß sie die zweiten Tafeln erhielt, sich nicht um den Buchstaben kümmert, ja ihn gar nicht kennt, wohl aber um den Geist weiß. Hier kommen zwei verschiedene Deutungsrichtungen zum Durchbruch. Die eine sieht in den ersten Tafeln das Gesetz oder den ersten Bund, in den zweiten dessen Ablösung durch den neuen. Dies erscheint nahegelegt durch den Barnabasbrief[43], wie auch durch Origenes[44]. Die zweite Richtung wird der Schrift gerechter, welche ja auch die zweiten Tafeln den Juden zuspricht (Ex 34). Sie wird von der Didaskalie vertreten[45], zeigt ihre Spur bei Origenes[46] und findet sich bereits bei Irenäus[47]. Sie erkennt in den zweiten Tafeln das Deuteronomium bzw. das Zeremonialgesetz, das den Juden von Gott als Strafe für ihre Sünde auferlegt wurde.[48] Diese beiden Strömungen mögen in der undurchsichtigen Auslegung des Ambrosius ihre Spuren hinterlassen haben. Eindeutig ist jedoch die Methode des Bischofs, den heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu suchen und von ihm her die Beziehung von Juden und Christen zu verstehen. Das unvermutete Übergehen von der Deutung der Sintflut auf die Darstellung von Gesetz und Evangelium zeigt, wie sehr sich Ambrosius für diesen Fragenkreis interessiert. Dabei wird auch nicht übersehen, daß das heilsgeschichtliche Ereignis des Überganges des Gesetzes von den Juden auf die Christen auch seine Bedeutung im Leben des einzelnen hat. Denn der Bischof sagt von sich selber: Meine Schuld hatte sie (die Tafeln) mir genommen, wenn der Herr sie mir nicht zurückgegeben hätte[49].

II. Die ausgestreckten Arme des Moses

Der in der Feldschlacht gegen Amalek (vgl. Ex 17,8—19) mit ausgestreckten Armen betende Moses findet innerhalb der Auslegung von Ps 43,3 mit seiner Bezugnahme auf den Einzug nach Kanaan Deutung auf das Gesetz. Ambrosius sieht im Bericht der Schrift die Schilderung des Kampfes, den das Evangelium, den die Kirche gegen die Sünde führt. In ihm wiederholt sich der bildhaft hinweisende Kampf der Juden gegen Amalek »im Geiste«.[50] Der Deutung wird die Identifizierung des Moses mit dem Gesetz auf

[43] Vgl Cap IV,6—8(Klauser, 36); XIV(58—60).
[44] Vgl In Gen hom IX,1(GCS 6,88).
[45] Vgl Cap 16f(Funk, 348—357).
[46] Vgl Anm. 44.
[47] Vgl Adv haer IV,15,1(Harvey II,187f).
[48] Über das Problem innerhalb der christlichen antijüdischen Polemik informiert Simon, Verus Israel, 111—117, über die zweite Richtung 113—117.
[49] Vgl Noe 13,45(CSEL 32/I,443,12f).
[50] Vgl Expl Ps 43,9f(CSEL 64,266f, bes 266,24—27); als Beispiel wird der Kampf des Paulus gegen die Sünde angeführt im Anschluß an Röm 7,23.

Grund seiner gesetzgebenden Funktion vorangestellt[51], weshalb die von Moses gemachten Aussagen auch für das Gesetz gelten.
Die Auslegung beginnt mit der Feststellung von Röm 5,14, wonach in der Zeit von Adam bis Moses der Tod regierte. Diese Zeitspanne war gekennzeichnet durch Sünde, Tod und unerträgliche Sündenstrafen, und sie fand ihr Ende in Christus.[52] Ambrosius sieht diese Zeit charakterisiert im Bild des Moses, der seine Hände zu Gott erhebt: »Moses lehrte uns, die Hände zu Gott zu erheben, indem er die zuchtvolle Ordnung des frommen Kultes einrichtete. Er lehrte uns, so wie der kunstvoll redende Amalek[53] besiegt wurde, in gleicher Weise unseren Wandel und unsere Werke zu Christus zu erheben; so könne der Unglaube überwunden werden. Wenn wir aber unsere Seele zu Boden sinken ließen, uns unserem Verlangen zuneigten und unsere Aufmerksamkeit vom Eifer um die Selbstbeherrschung abwenden würden, so daß uns die eitle Lockung überwindet, dann gäbe es kein Heilmittel, wenn nicht Jesus die schon herabgesunkenen Arme des Moses, d. h. die Schwäche des Gesetzes aufheben und sie in seiner Barmherzigkeit stützen würde.«[54]
Mischen sich hier heilsgeschichtliche Züge mit den überwiegenden Aussagen, die vom Gesetz als einer für den Menschen schlechthin, und so auch für den Christen geltenden Institution sprechen und Sinn, Kraft und Schwäche dieses Gesetzes offenbaren, so kommen im folgenden die heilsgeschichtlichen Aussagen stärker in den Vordergrund: Auch durch die Unterstützung durch Jesus Nave wäre das Gesetz nicht stark genug gewesen, »wenn nicht Jesus selbst auf die Erde gekommen wäre, der in seiner Person unsere Schwachheit aufnahm, den allein unsere Sünden nicht belasten, dessen Hände sie nicht nach unten ziehen konnten«[55]. Christus hat sich geneigt bis zum Tod am Kreuz, wo er die Arme ausgebreitet hielt. Hier vollzog sich die Erlösung der ganzen Welt, hier zog er den Glauben aller Heiden an sich, hier führte der Herr ins Paradies (vgl. Lk

[51] Vgl ibid 11(268,15f): quid est Moyses nisi lex, quoniam ipse interpres est legis?
[52] Vgl ibid 11(268).
[53] Amalek als ‚König der Gottlosen' ist Sinnbild des Fürsten dieser Welt, vgl Exam I,4,14(CSEL 32/I,12).
[54] docuit quidem nos Moyses levare ad dominum manus, pii cultus instituens disciplinam. docuit quemadmodum Amalec versutilocus vinceretur, ut mores nostros et opera levaremus ad Christum; sic destrui posse perfidiam; sin vero deiceremus animam, inclinaremus affectum et a continentiae studio averteremus ingenium, ut persuasio nos vana superaret, nullum remedium futurum, nisi Iesus depressa iam brachia Moysi tamquam infirmitatem legis attolleret et sua misericordia sustineret. Expl Ps 43,11(CSEL 64,268,18—25).
[55] ... nisi ipse Iesus venisset in terras, qui in se nostras susciperet infirmitates, quem solum nostra peccata gravare non possent nec inclinare manus eius ... ibid (268,26—28).

23,43), d. h. in das verheißene Land, wie der herangezogene Vers Ex 15,17 aus dem Siegeslied des Moses beweist. Dort sollte das Volk Gottes durch die Vorschriften der himmlischen Gebote unterrichtet werden. Das bewirkte die Gnade, auf die wir angewiesen waren, »denn wie sollten wir dorthin zurückkehren, wo zu bleiben wir nicht in der Lage waren, wenn wir nicht unterstützt würden durch das Privileg der ewigen Erlösung«[56].

III. Moses als Führer zum Land der Verheißung

Die weitere Auslegung des 43. Psalmes bringt ein neues Bild, das aus der Deutung des folgenden Verses entsteht: »Denn sie besaßen das Land nicht in der Kraft ihres Schwertes, und nicht ihr eigener Arm hat sie befreit, sondern deine Rechte und dein Arm und das Aufleuchten deines Antlitzes. Denn du hattest Wohlgefallen an ihnen« (vgl. Ps 43,4).[57]
Das Land deutet Ambrosius richtig auf das Land der Verheißung. In ihm herrschen keine weltlichen Gegensätze, sondern bringen die Wohltaten des Herrn ihre Frucht. Seinen Besitz bringt nicht das Schwert, sondern die Sanftmut, wie Jesus selbst in der dritten Seligpreisung bezeugt (vgl. Mt 5,4). Dieses Land wird durch Gottes Gnade geschenkt, durch Christi Schutz.[58] Trägt diese Schilderung des Landes deutlich die Züge der in Christus wirklich gewordenen Erlösung, so kommt im folgenden wieder stärker die heilsgeschicht-

[56] quomodo enim, ubi remanere non potuimus, eo redire possemus nisi privilegio fulti redemptionis aeternae? ibid (269,15—17). — Das Bild des Moses in der Schlacht gegen Amalek ist eines der ursprünglichsten Bilder für die Kraft des (in den ausgestreckten Armen versinnbildeten) Kreuzes. Vgl dazu Daniélou, Sacramentum futuri, 145f.206—209. Auch bei Ambrosius findet sich eine Spur dieser Deutung, wenn er die ausgebreiteten Arme des Herrn erwähnt. Ambrosius läßt sie aber in Gegensatz treten zu den ausgestreckten Armen des Moses, welche die Schwäche des Gesetzes ausdrücken. Diese Änderung des Bildes zeigt den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium deutlicher und läßt sichtbar werden, wie sehr dem Bischof an dieser Fragestellung liegt. Die gleiche Bildveränderung ohne heilsgeschichtlichen Bezug in Ep 37,33(PL 16,1092). Die Elemente der ambrosianischen Auslegung finden sich auch bei Origenes, bei dem stärker der Gegensatz zwischen Moses und Josue, zwischen Gesetz und Christus hervortritt, vgl In lib Iesu Nave hom I,1—3(GCS 7,288—290). Bei ihm erscheint auch ein Gegensatz zwischen den erhobenen Armen des Moses und den ausgestreckten Armen Jesu am Kreuz, vgl In Ex hom XI,4(GCS 6,255f), aber nicht direkt zu finden ist das Bild der in den herabsinkenden Armen ausgesprochenen *Schwäche* des Gesetzes, mit dem Ambrosius die Bildaussage vereinfacht und verdeutlicht. Interessant ist auch die Umformung der biblischen Aussage im Interesse der Eindeutigkeit des Bildes: Ambrosius läßt Jesus Nave die Arme des Moses stützen, obwohl dieser doch nach dem biblischen Bericht nicht bei Moses war, sondern die Schlacht anführte.

[57] quoniam non in gladio suo possederunt terram et brachium suum non liberavit eos, sed dextera tua et brachium tuum et inluminatio vultus tui, quoniam complacuit tibi in illis. Expl Ps 43,12(CSEL 64,269,18—22).

[58] Vgl ibid (269).

liche Ausprägung zum Vorschein: Die Erlösung durch Christus war bereits bei der Landnahme irgendwie wirksam. Christus weihten Moses und Aaron ihr Handeln, ihn erkannte Josue als Führer der himmlischen Heerscharen, in ihm führte Josue das Volk in das verheißene Land und vertrieb dessen Bewohner. Josue glaubte nämlich, daß nicht menschliche Werke solches verdienten, sondern daß es aus Barmherzigkeit den Glaubenden geschenkt werden müsse.[59] So zeigt sich im historischen Geschehen der Gegensatz von Gesetz und Gnade, und Ambrosius kann seine Darlegung mit den Worten schließen: »So führte auch Moses sie nicht (in das Land) hinein, damit nicht die Auffassung entstünde, dies sei ein Erfolg des Gesetzes statt der Gnade. Das Gesetz prüft die Verdienste, die Gnade schaut auf den Glauben.«[60]

Noch deutlicher wird dann der Gedanke im Kommentar zum 118. Psalm in einer Überlegung über Versuchung und Ärgernis ausgesprochen. Moses erscheint hier als der Führer des Volkes, das versucht ward, und wird damit zum »Vorbild des Gesetzes, das die Versuchung nicht auszuschließen vermochte, nicht vermochte, in das Land der Auferstehung zu führen, da ein solches Geschenk auf das Evangelium angewiesen war. Das Gesetz konnte den Frieden nicht geben. Deshalb kämpfte Moses ständig, solange er lebte. Ständig steht das Volk des Gesetzes im Zwiespalt der Kriege. Jesus Nave aber führte die Seelen des Volkes in tiefem Frieden zusammen. Denn wer unter dem Gesetz steht, wird von Unsicherheit bewegt, wer unter dem Evangelium lebt, der hört den, der da sagt: ‚Den Frieden lasse ich euch zurück, meinen Frieden gebe ich euch' (Jo 14,27).«[61] Klar offenbart sich so in den Gestalten des Jesus

[59] Vgl ibid (270f).

[60] ideo nec Moyses eos induxit, ne legis hoc aestimetur esse, sed gratiae; lex enim merita examinat, gratia fidem spectat. ibid (271,1—3).

[61] typus legis (sc Moyses), quae excludere temptamenta non poterat, non poterat in terram resurrectionis inducere, quia ista evangelio gratia debebatur. lex pacem non potuit dare; ideo Moyses quoad vixit, proeliatus semper est; semper legis populus in ancipiti bellorum est. Iesus autem Nave plebis animos profunda pace composuit, quoniam, qui sub lege est, agitatur incertis, qui sub evangelio, audit dicentem: ‚pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis'. Exp Ps 118,21,20(CSEL 62,486,5—11). — Ähnlich der Gedanke von Isaac 6,56(CSEL 32/I,680): Moses führt durch die Wüste, Christus durch Lilien. Dieser Gegensatz zwischen Moses und Christus ist bis in Einzelheiten hinein ausgezeichnet in Exp Ps 118,18,29(CSEL 62,412), wobei die Gegenüberstellung stellvertretend für die der beiden Testamente steht, wie die vorhergehenden Abschnitte 23—28(408—422) zeigen. — Eine wunderbare Deutung der Nachfolge Josues, in welcher klar das Ende des Gesetzes vor dem nachfolgenden Evangelium ausgesprochen ist, gleichzeitig aber im geistigen Weiterbestehen des Gesetzes die volle Nachfolge gesehen wird, findet sich bei Origenes: In lib Ies Nave hom II,1(GCS 7,296f).

Nave und Moses die Kraft des Evangeliums und die Ohnmacht des Gesetzes.

IV. Moses und die Gottesschau

Eng mit dem letzten Bild hängt ein anderes zusammen: Moses, der danach verlangt, Gott zu schauen (vgl. Ex 33,18—23). Ambrosius zeigt, wie Moses darum bittet, Gottes Antlitz schauen zu dürfen, was ihm verweigert wird, und erklärt den mystischen Sinn dieser Tatsache: »Moses übernahm (so) die Rolle des Gesetzes. Das Gesetz kündet durch dunkle, geheimnisvolle Hinweise Christus an, zeigt ihn aber nicht von Angesicht zu Angesicht, wie ihn das Evangelium zeigte.«[62] Eine Parallelstelle aus De fide V fügt hinzu, daß Moses Gott nur in typo gesehen hat.[63] — Ambrosius erkennt aber in dem bildhaften Vorgang noch mehr. In der Begründung, die Moses von Gott für die Verweigerung der Gottesschau erhält, nach welcher nicht am Leben bleiben kann, wer Gott geschaut hat (vgl. Ex 33,20), ist ihm möglicherweise ein Hinweis auf den Tod, d. h. die Verwerfung der Juden gegeben, die Gott in Jesus gesehen, aber nicht an ihn geglaubt haben. So bringt das Erscheinen des Herrn auch den Tod des Gesetzes, dessen fleischliche Auslegung in Christus endet: »Christus ist auch das Ende des Gesetzes, wie der Apostel sagt: ‚Das Ende ist Christus gemäß dem Gesetz, für jeden der glaubt' (vgl. Röm. 10,4). Und gestorben ist die fleischliche Auslegung des Gesetzes, sobald der Herr Jesus Christus dessen geistige Gnade aufzeigte.«[64] Neben dem Tod des Judenvolkes und dem Tod des fleischlich verstandenen Gesetzes nennt der Text noch eine dritte Todesart: Die Getauften sterben in Christus der Sünde und damit dem Gesetz und gehören dem Auferstandenen an.[65]

V. Die Hülle über dem Antlitz des Moses

Dem Gedanken von der nur verhüllten Offenbarung Gottes im AT entspricht das Bild von der Hülle, die Moses nach dem Bericht der Schrift über sein Haupt legen mußte (vgl. Ex 34,29—35; 2 Kor 3,14 f). Die hierzu gemachten Äußerungen des Ambrosius müssen aus verschiedenen Schriften zusammengetragen werden.

[62] Moyses legis figuram accepit. lex per occulta mysteria nuntiat Christum, non facie ad faciem demonstravit, sicut evangelium demonstravit. Exp Ps 118,8,16 (CSEL 62,159,14—16).

[63] Vgl Fid V,19,236(CSEL 78,306,67).

[64] . . . etiam legis finis Christus secundum illud apostolicum: ‚finis enim Christus est secundum legem omni credenti'. et mortua est legis interpretatio corporalis, ubi dominus Christus Iesus spiritalem eius gratiam demonstravit. Exp Ps 118,8,16(CSEL 62,159,21—25).

[65] Vgl ibid (159f).

Im Exameron schreibt der Bischof gewissermaßen im Gegensatz zu dem im letzten Abschnitt angeführten Text, Moses habe Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut (vgl. Dt 34,10), habe Gottes Herrlichkeit nicht im Bilde, sondern in der Wahrheit gesehen.[66] Wie diese Aussagen, die beide der Schrift entstammen, zu vereinbaren sind, interessiert hier nicht unmittelbar. Wichtig ist die Auffassung des Ambrosius, die mit der zweiten Aussage Moses, obschon Typ des Gesetzes, irgendwie bereits vom Gesetz losgelöst, eine Stufe über das Gesetz gestellt zeigt: Moses schaut Gott direkt. Auf Grund dieser Gottesschau ist Moses Zeuge Gottes und seiner Schöpfung.[67]
Im Gegensatz zu dieser unmittelbaren Schau haben die Juden nur eine mittelbare, denn Moses mußte — und damit ist er wieder ganz Bild des Gesetzes — wegen ihrer Fassungskraft eine Hülle über sein Antlitz legen, damit sie nicht verwirrt würden. Diese Hülle liegt aber auch mystisch, geheimnisvoll auf den Herzen der Juden, weil sie den wahren Glanz des Gesetzes nicht sehen können. »Denn das (strahlende) Antlitz des Moses ist der Glanz des Gesetzes, der Glanz des Gesetzes aber liegt nicht auf dem Buchstaben, sondern auf dem geistigen Verständnis.«[68] Während Jesus Nave, im Gegensatz zu Moses, ohne Hülle redete, weist er im Hl. Geist darauf hin, »daß ein wahrer Jesus kommen werde. Wenn sich jemand an diesen wenden würde und ihn hören wollte, von dessen Herz werde der Schleier entfernt und er werde enthüllten Antlitzes den wahren Erlöser sehen.«[69] Eigens hebt Ambrosius noch hervor, daß die Verhüllung nicht auf das Konto Gottes geht, vielmehr die Juden sich diese Hülle selbst auferlegt haben, weil sie das geistige Gesetz nicht

[66] Vgl Exam I,2,6(CSEL 32/I,5f), auch Ep 67,1(PL 16,1228).

[67] Vgl ibid 7(6). Ähnliches wird auch von David ausgesagt. Auch er hat die Wahrheit, die wahren Geheimnisse *facie ad faciem* gesehen. Die Möglichkeit hierzu gibt der *spiritus propheticus*. Vgl Apol Dav 12,58(CSEL 32/II,339f).

[68] vultus enim Moysi fulgor est legis, fulgor autem legis non in littera, sed in intellectu est spiritali. Exp Ps 118,17,27(CSEL 62,390,24—26). — Auf die Hülle kommt Ambrosius auch bei der Auslegung von Hl 5,7 zu sprechen, wo die Stadtwächter der Braut den Mantel nehmen. Der Kirchenlehrer sieht in der Blöße die Kirche vorgebildet, wogegen die Synagoge diejenige ist, die bei der Lesung des AT eine Hülle trägt, die nur in Christus weggenommen wird. Christus aber hat die verhüllte Synagoge verlassen und preisgegeben, weshalb auch heute noch auf den Herzen der Juden die Hülle liegt. Vgl Apol alt 9,45 (CSEL 32/II,389). Ebenfalls ein Bild des verhüllten Gesetzes ist das Geld in den Getreidesäcken der Brüder Josefs; vgl Ios 11,64(CSEL 32/II,112).

[69] ... quod venturus esset Iesus verus, ad quem si quis converteretur et eum vellet audire, de corde suo velamen auferretur et revelata facie verum salvatorem videret. Exp Ps 118,17,27(CSEL 62,391,5—7). Ein praktisches Beispiel für das Ablegen der Hülle ist die Bekehrung des Paulus; Vgl Ios 11,64(CSEL 32/II,112). — Die Hülle ist weggenommen im Übergang des Heils von der Synagoge zur Kirche, ausgedrückt im Bild des zerreißenden Tempelvorhanges (vgl Mt 27,51); vgl Exp Luc X,128(CSEL 32/IV,503f). Zur reichen Tradition des Bildes von Josue vgl Daniélou, Sacramentum futuri, 203—207.

sehen wollten, und daß Gott so nur aus Gerechtigkeit und Voraussicht gehandelt hat. Aus dem gleichen Grund hat er dann auch die Heiden erleuchtet im Antlitz Jesu Christi (vgl. 2 Kor 4,6).[70]
Die Hülle auf dem Haupt des Moses ist Ausdruck des Gesetzes in seiner Doppelseitigkeit nach Buchstabe und Geist. Beispiel dafür sind die Formulierungen der Einzelvorschriften: Moses schaute die Beschneidung im geistigen Sinn, legte aber eine Hülle darüber, die Vorschrift der Beschneidung im Zeichen. Er sah auch das Leiden des Herrn, verhüllte aber das wahre ungesäuerte Brot unter materiellen Broten, verhüllte das Leiden des Herrn im Opfer von Tieren.[71] So verankerte Moses im Gesetz den Typus der sacramenta caelestia.[72]

VI. Die Ehe des Moses mit der Äthiopierin

Auch die Ehe des Moses mit der Äthiopierin (vgl. Nm 12,1) ist ein Bild des Gesetzes und fügt dem bereits Gesagten einen neuen Zug hinzu. Deutlicher als das Bisherige macht es die Aufspaltung sichtbar zwischen dem Gesetz und seiner Verkennung. Wieder steht Moses für das Gesetz. Ambrosius gibt den biblischen Bericht des Widerstandes von Moses' Geschwistern Aaron und Maria gegen dessen Heirat mit der Äthiopierin und die damit verbundenen Ereignisse wieder (vgl. Nm 12) und deutet ihn auf Gesetz, Juden und Heiden: »Als daher der Jude den, der von den Heiden zum Glauben kam, als gemein bezeichnete und vom Gesetz trennen wollte, hatte er auf einmal den Aussatz, dem er nur dadurch entgehen konnte, daß die Erkenntnis des geistigen Gesetzes seine Sündenvergebung befürwortete.«[73] In der Ablehnung der Äthiopierin durch Maria wird nach der Meinung des Ambrosius deutlich, daß das Vätervolk das in späterer Zeit kommende Brudervolk ablehnte, was aber nur dadurch zu erklären ist, daß jenes den geheimnisvollen Zusammenhang nicht erkannte.[74] Hier wird dann klar, wie sich zwischen das Gesetz und das Volk, das vom Gesetz geführt wird, der Keil des Mißverstehens treibt, eine Erklärung, die noch deutlicher im Brief an die Kirche von Vercellae formuliert ist, wo Maria zum Typ der Synagoge und die Äthiopierin zu dem der

[70] Vgl Exp Ps 118,17,28(CSEL 62,391). — Hierhin gehört auch das Bild von der Leuchte des Gesetzes, die durch Laster und Unglauben der Juden zugedeckt ist und so unter dem Scheffel steht (vgl Mt 5,15); vgl ibid 14,9(CSEL 62,303).
[71] Vgl Off I,50,250(PL 16,99).
[72] Vgl Apol Dav I,12,58(CSEL 32/II,339).
[73] itaque cum Iudaeus eum qui ex gentibus credidit dicit esse communem et vult a lege secernere, lepram habet, quam non poterit evadere nisi spiritalis ei legis agnitio ad veniam fuerit suffragata. ibid 4,18(310,17—20).
[74] Vgl ibid (310).

Heidenkirche wird.[75] Wer hier unter der Synagoge zu verstehen ist, zeigt das Zitat von Röm 11,25 mit seinem Aussage von der Verblendung des Teiles aus Israel, bis die Fülle der Heiden kommt und ganz Israel gerettet wird.[76]

*

Bei einer Zusammenfassung der im Bild des Moses greifbaren Aussagen über das mosaische Gesetz werden bereits die Grundlinien der Beurteilung des Gesetzes durch Ambrosius sichtbar.

1. Das mosaische Gesetz *stammt von Gott*. Es ist Ausdruck des göttlichen Willens. Diese Tatsache wird verständlich aus der Bezeichnung des Moses als eines Dolmetschers, eines Interpreten Gottes.[77] Sie spricht sich ebenfalls aus in der Betonung der mittelbaren wie unmittelbaren Begegnung des Moses mit Gott.

2. Das Gesetz ist *wegen der Sünde gegeben*. Seine Zeit ist gekennzeichnet als eine Zeit der Sünde, des Todes und der Strafe. Seine Bedeutung wird klar gezeichnet in der Deutung des Kampfes gegen Amalek als eines Kampfes gegen die Sünde. Wenngleich Schilderung des christlichen Ringens gegen die Sünde, greift sie doch zurück und ruht sie auf der heilsgeschichtlichen Bedeutung des mosaischen Gesetzes.

3. Der Mittlerrolle im Dienst der Überwindung der Sünde entsprechen die deutlich unterschiedenen *zwei Seiten* des Gesetzes. Auf der einen ist das Gesetz mit Gott verbunden und zeigt den Charakter der Vollendung und Vollkommenheit: Moses spricht ohne dazwischentretendes Mittel mit Gott, das Gesetz erhält göttlichen Glanz. Aus dieser Göttlichkeit des Gesetzes entspringt seine Macht, Hinweis zu sein auf das Heil in Jesus Christus. Die zweite Seite des Gesetzes, die sich dem Menschen zuneigt, zeigt dagegen nicht das Merkmal der Vollendung. Vom Objekt her, an welches sich das Gesetz wendet, wird ihm eine Einschränkung auferlegt. Die Fassungskraft der Juden verträgt den göttlichen Glanz nicht, weshalb dieser in buchstäblichen Anordnungen, in den dunkel hinweisenden Formen des Kultes verhüllt werden muß. Dieser Seite des Gesetzes entspricht die Weigerung Gottes, sich von Angesicht schauen zu lassen.

4. Über den Hinweis hinaus vermag das Gesetz nichts. Es schließt nicht die Versuchung aus, es *bringt nicht das Heil*. Wie

[75] Vgl Ep 63,57(PL 16,1203f).
[76] Vgl ibid (1204).
[77] Für die Zusammenfassungen werden im allgemeinen keine Belege mehr genannt. Die entsprechenden Textstellen sind den Analysen zu entnehmen.

Moses führt es nur heran, den Boden des verheißenen Landes betreten darf es nicht. So erwartet es eine von außen kommende Hilfe, die dann Jesus Christus bringt.

5. Die Schwäche des Gesetzes, gefordert durch die Unzulänglichkeit der Juden, führt zu seinem eigentlichen Versagen: das Gesetz wird mißverstanden. Die Juden sehen den Hinweis auf Christus nicht, nicht den Fingerzeig auf die zum Glauben kommenden Heiden und werden so vom Aussatz gezeichnet.

6. Im Kommen Jesu Christi ändert sich die Situation grundlegend. Er bringt das Ende des Gesetzes in einer dreifachen Weise: Zu Ende ist das Unvermögen des Gesetzes. Indem der Christ der Sünde, dem Gesetz stirbt, geht das Gesetz zu Ende. Hinter dieser Aussage steht die noch näher darzustellende Situation des Gesetzes, welches die Sünde wohl aufzeigen, sie aber nicht vergeben kann.[78] — Zu Ende ist die Mißdeutung des Gesetzes. Kann man das zuerst genannte Ende des Gesetzes mehr im Sinne einer in die Erlösung durch Christus einmündenden Beendigung verstehen, so mag man hier im Ende der buchstäblichen Interpretation besonders an den Gedanken einer Befreiung vom Gesetz erinnert werden. — Zu Ende geht das Gesetz in den Juden. Das Objekt, an welches sich das Gesetz gerichtet sah, stirbt. Das Volk der Juden hat in Jesus Gott gesehen, ohne an ihn zu glauben, und muß deshalb sterben. An seine Stelle tritt ein neues Volk, die Heiden, die in das Land der Verheißung, ins Paradies eintreten und so der Erlösung teilhaftig werden.

7. Der Wechsel der beiden Völker macht in besonderer Weise deutlich, wie das Gesetz zu Ende geht, und wie es dennoch weiterbesteht. Im Bild der Feldschlacht gegen Amalek zeigt sich das Ringen gegen die Sünde. Für die Zeit der Kirche, wie für das Leben des Christen bleiben Funktionen, die einst das Gesetz besaß.[79]

[78] Vgl zB S 338/42, 356/59.

[79] Ein vergleichender Blick auf die Deutung, welche die erhobenen Hände des Moses bei Origenes finden, zeigt bei den verschiedenen Texten die gleichen Elemente, die auch Ambrosius bringt. Dennoch scheint bei Ambrosius das heilsgeschichtliche Gewicht der Aussagen größer zu sein. Vor allem zeigt keiner der Texte bei Origenes eine so kompakte Aussage, wie Ambrosius im oben analysierten Text (vgl S 10/12). Dabei muß man sich bewußt bleiben, daß ein so vereinfachter Schnitt in die Gedanken des Alexandriners notwendig nur Andeutungen geben kann.
Die erhobenen Hände sind dem Origenes Bild des Gebetes des Heiligen; vgl Fragm in Luc 165(GCS 9,294). Sie weisen auf die Hände des Herrn am Kreuz, aber ohne die Beziehung der beiden Testamente näher zu umschreiben; vgl ibid Fragm 257(GCS 9,336). Der Kampf gegen Amalek hat seine Parallele im Kampf des Menschen um die Entscheidung zwischen Gott und dem Gottwidrigen; vgl In lib I reg hom I,9(GCS 8,16f). Wieder werden die

Die Christen sind es, denen das Gesetz in den zweiten Tafeln, in seiner geistigen Form gegeben ist. Das weiterbestehende geistige Gesetz wird einmal den Juden Rettung bringen, durch seine Fürsprache werden sie vom Aussatz rein.

8. In Jesus Christus findet die Heilsgeschichte ihren Höhepunkt, in ihm hat die Geschichte des einzelnen ihre Mitte. Und so war Jesus Christus bereits im AT wirksam da. Diese Gegenwart wird faßbar im Bild des Josue, der die Hände des Moses und damit das Gesetz stützt, das Volk in das zugesagte Land führt und ihm Frieden bringt. Wenn auch nur vorläufiger Erfolg, der Jesu Kommen trotzdem notwendig sein läßt, ist es dennoch ein Erfolg, der aber Jesus zuzuschreiben ist. In Josue ist Jesus da. An Jesus Christus halten sich und glauben Moses, Aaron und Josue.
Während heilsgeschichtlich die Zeit einschließlich bis Moses eine Zeit des Todes ist, gibt es in ihr doch in der Geschichte des einzelnen eine zur ntl Heilswirklichkeit parallel verlaufende Kraft: das Wirken Christi. Die Heilsgeschichte setzt sich zusammen aus den Komponenten »Gesetz« (als Zeit bis Christus) und »Evangelium« (als Zeit nach Christus). Beide Komponenten sind aber auch in der Geschichte des einzelnen da, und zwar zur Zeit des AT wie des NT, wobei ihr Verhältnis jeweils umgekehrt ist. Während zur Zeit des AT das Gesetz die vorgegebene Größe ist, in der bereits das Evangelium wirkt und somit »vorgeholt« erscheint, erweist sich in der Zeit des NT das Evangelium als die eigentliche Heilswirklichkeit, die aber aus der Notwendigkeit der noch nicht abgeschlossenen Erlösung das Gesetz im geistigen Sinn, aber durchaus in gleicher Funktion wie zur Zeit des AT, »zurückholt« und »beibehält«.[80]

Hände des Moses dabei auf die des Herrn bezogen, aber ohne die beiden Testamente näher zueinander in Beziehung zu setzen. Lediglich der hinweisende Charakter der atl Begebenheit wird erwähnt. Meist wird das Geschehen als Bild des rechten Betens verstanden; vgl ibid, In Ex hom III,3(GCS 6,170), Fragm in Jer LXVIII(GCS 3,231f), In Lev hom VI,6(GCS 6,369f). Eine heilsgeschichtliche Deutung bahnt sich an, wenn das atl Geschehen in Christus erfüllt und in seiner wahren Sinnfülle gefaßt erscheint; vgl besonders In Ex hom XI,3f(GCS 6,254—256). Eine ähnliche Darstellung des Zueinander von Gesetz und dessen Ablösung durch Christus bringt In lib Iesu Nave hom I,2f(GCS 7,289f), wo das Sinken der Hände als Verfehlen des Gesetzes durch die Juden gedeutet wird, dem Josue und dessen Treue zu Moses gegenübergestellt erscheint. Er, der auf Moses folgt, ist als solcher Typ Christi und des auf das Gesetz folgenden Evangeliums. Aber auch dieser Text hat nicht die Spannung des ambrosianischen, obwohl sich hier heilsgeschichtliche Züge mit solchen aus der Geschichte des einzelnen mit Gott mischen.

[80] In einer Skizze zeigen sich die beiden Gegebenheiten so:
(a) Die heilsgeschichtliche Situation:

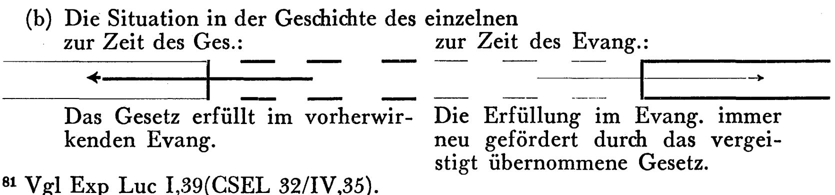
GESETZ	EVANGELIUM

Das Gesetz ist die Zeit bis Christus, das Evangelium die Zeit seit Christus.

Das Heil in Christus offenbart sich so als die große, beide Testamente umfassende und einigende Kraft, die in ihrer jeweils anderen Wirkweise auch Ausdruck für deren Verschiedenheit ist.

§ 2. Zacharias und die Geburt des Johannes

In der Auslegung der Vorgänge um die Geburt des Johannes (vgl. Lk 1,5—23. 59—79) sieht Ambrosius in Zacharias einen Typus des Gesetzes.
Im Unterschied zum Propheten Isaias, der auf Gottes Anspruch eingeht, ihm glaubt und so des prophetischen Auftrages gewürdigt wird, zweifelt Zacharias am Wort des Engels und wird mit Stummheit geschlagen (vgl. Lk 1,13—20).[81] Ambrosius erkennt in diesem Vorfall die Heilsgeschichte: »Es schweigt der Priester, es schweigt der Prophet. Wenn ich mich nicht täusche, verstummte in dem einen die Stimme des ganzen Volkes, wie das ganze Volk ja auch in einem, nämlich durch Moses, zum Herrn redete. Das Schweigen des Propheten und Priesters bedeutet das Aufhören der Opfer und das Verstummen der Propheten.«[82] Im Ende des Prophetismus erfüllt sich so das Wort des Isaias, Gott werde die starke Kraft, den Propheten und den Ratgeber von Jerusalem wegnehmen (vgl. Is 3,1—3): »Und wirklich nahm er die Propheten denen, welchen er das Wort nahm, das in den Propheten sprach. Und wirklich nahm er die Kraft denen, von denen die Kraft Gottes wich, nahm er jenen den Ratgeber, die der ‚Bote des großen Ratschlusses' (Is 9,6) fallen ließ, nahm er ihnen die Stimme, weil diese ja Ausdruck des Wortes ist und nicht umgekehrt. Denn wenn das Wort nicht in uns wirkt, hat die Stimme keinen Klang.«[83] Was den Juden genommen wird, erhalten die Christen: »Das Wort Gottes ging auf uns über, und in uns schweigt es nicht. So kann der Jude nicht mehr sagen, was der



[81] Vgl Exp Luc I,39(CSEL 32/IV,35).

[82] tacet sacerdos, tacet propheta. nisi fallor, in uno vox totius plebis obmutuit, quia in uno totus ad dominum per Moysen populus loquebatur, cessatio sacrorum et silentium prophetarum, taciturnitas prophetae et taciturnitas sacerdotis est. ibid (35,16—20).

[83] et vere abstulit prophetas, a quibus abstulit verbum, quod loqui in prophetis solebat. et vere his abstulit virtutem, quibus dei virtus recessit, abstulit his consiliarium, quos ‚magni consilii angelus' declinavit, abstulit vocem, quia vox verbi, non vocis est verbum; nam nisi verbum illud operetur in nobis, nullus est sonus vocis. ibid (35,21—36,2).

Christ sagen kann: ‚Ihr wollt einen Beweis dafür, daß Christus in mir redet' (2 Kor 13,3).« [84]
Die Deutung geht dann zu den stummen Gebärden des Zacharias über (vgl. Lk 1,22). Sie nennt solche Gebärden bezeichnend für Sterbende und spricht sie den Juden zu: »Scheint dir nicht das Volk der Juden einem solchen (Sterbenden) ähnlich zu sein? So sehr ist es ohne Vernunft, daß es nicht Rechenschaft seiner Taten geben kann. Im letzten Augenblick der Lebenshoffnung verlor es die Stimme, die es besaß und die nun durch eine Handlung des zitternden Leibes ein Zeichen für das Wort zu geben versucht, nicht aber das Wort selbst. Stumm ist das Volk, ohne Vernunft, ohne Wort, denn warum sollte dir eher der als stumm erscheinen, der keinen Laut von sich zu geben weiß, als der, welcher das ‚Geheimnis' nicht kennt.« [85] Das Verstummen ist ein Verlust des Herzens, der Werke und des Glaubens, und so wird Zacharias durch sein Verstummen Typus des Gesetzes und des Judenvolkes, wie es Moses durch den Empfang des Wortes und die daraus folgenden Werke war. [86]
Nun erläutert Ambrosius das Geschehen bei der Namensnennung des Johannes (vgl. Lk 1,59—64). In einer rhetorischen Gegenüberstellung von Reden und Verstummen spricht er in dunklen Worten von Auftrag und Funktion des Gesetzes, Verkünder zu sein. Diese Funktion ist gebunden an das dem Gesetz anvertraute Wort: »Solange das Wort im Schoß ruht, ist das Gesetz in Schweigen gehüllt. Johannes wird beim Namen genannt, und Zacharias spricht wieder. Das Wort wird ausgesprochen und das Gesetz freigesprochen. Aber die Lossprechung des Gesetzes ist eine Entfaltung des Wortes, und so spricht der, welcher das Wort sagt, auch wenn er vorher nicht gesprochen hat.« [87] Ob der Auftrag des Gesetzes zur Verkün-

[84] transivit enim ad nos dei verbum et in nobis non tacet. denique iam non potest Iudaeus dicere quod potest dicere Christianus quia ‚experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus'. ibid I,40(36,5—8).

[85] nonne tibi videtur huic similis esse populus Iudaeorum ita inrationabilis, ut actuum suorum non possit praestare rationem, qui in ultimo spei vitalis obitu constitutus vocem quam habebat amiserit, quae titubantis actu corporis signum verbi cupiat explicare, non verbum? mutus ergo populus sine ratione, sine verbo. cur enim tibi magis videatur mutus esse, qui sonum quam qui mysterium nescit? ibid I,41(36,13—19). In der Übersetzung bleibt ‚Geheimnis' in Anführungszeichen, um den mehrdeutigen Sinn von *mysterium* und *sacramentum* anzudeuten. Zum Begriff vgl den Exkurs S 387/405.

[86] Vgl ibid I,41(36f).

[87] ... verbum in utero, lex in silentio, Iohannes appellatur et Zaccharias loquitur, verbum editur, lex absolvitur, sed legis absolutio verbi est explicatio, et ideo qui dixerit verbum loquitur, etiamsi ante non sit locutus. ibid I,42(37,6—9). — Die Anmerkung Tissots in seiner Übersetzung (Sources Chr 45,67), nach der die Lösung der Zunge des Zacharias die Abschaffung des Gesetzes symbolisiert, trifft nicht genau das Bild. Es ist eine Befreiung des Gesetzes von seiner Verkennung und damit die Rückgabe seiner Funktion, der *explicatio verbi*, ausgesagt. Diese Heilung des Gesetzes legt auch ibid II,73(80) nahe.

digung gebunden oder frei ist, hängt ab vom Glauben; nach ihm richtet sich Gottes Verfügung: »Von einem Engel wird Zacharias Schweigen geboten, von einem Engel die Stimme der Juden unterdrückt. Das ist der Befehl einer göttlichen, nicht einer menschlichen Macht, daß der nicht zu Gott rede, der Christus nicht geglaubt hat. Deshalb wollen wir glauben, damit wir reden, deshalb soll auch der Jude glauben, damit er reden kann.«[88] Daß dieses Reden mit der Erkenntnis des Sinnes des Gesetzes identisch ist, zeigen die abschließenden Worte: »Wir wollen im Geiste reden von den ‚Geheimnissen', wollen den Sinn der alten Opfer erfassen, die Rätsel der Propheten erkennen. Stumm ist, wer das Gesetz nicht versteht, stumm, wer die Hl. Schrift nicht kennt. Unsere Stimme ist der Glaube.«[89]

*

Die Aussagen über Zacharias erhalten eindeutige Beziehung zum mosaischen Gesetz. Von diesem wird gesagt, daß es Prophet und Priester ist.[90] Im Prophet-sein ist die positive Aufgabe des Gesetzes ausgesprochen, Christus anzukünden. Von ihr wird gesagt, daß sie nur erfüllt wird, wenn sie kraft des Wortes, d. h. aus der Kraft Christi selbst geschieht. Hiermit macht sich eine erste Grenze des Gesetzes bemerkbar: es ist nur Ankündigung. Die Betonung der Grenzen des Gesetzes zeichnet den ganzen Text aus. So wird von Anfang an der beherrschende Gedanke ausgesprochen: das Gesetz verstummt. Im Verstummen des Propheten endet kraft einer direkten Anordnung Gottes die Funktion des Gesetzes, Prophet und Priester zu sein. Diese beiden Größen machen deutlich, daß hier unter Gesetz die Heilswirklichkeit des AT mitgefaßt ist und nicht nur das mosaische Gesetz angesprochen wird. Das so erwähnte äußere Ende ist aber nur eine konsequente Antwort Gottes auf ein früher erfolgtes Ende seiner Funktion: Der Abfall der Juden in Zweifel und Unglaube nimmt ihnen die Einsicht und die aus ihr fließenden Werke. Sie verlieren die im Gesetz liegende Kraft Christi und nehmen bei körperlichen Zeichen und Gebärden Zuflucht. Damit ist die buchstäbliche Verkennung des Gesetzes genannt. Mit dem Ende des Gesetzes ist bei der konkreten Verbindung von Gesetz und Juden auch das Ende des Judenvolkes

[88] ab angelo iubetur tacere Zacharias, ab angelo vox premitur Iudaeorum; non enim humanae, sed divinae hoc potestatis imperium est, ut non loquatur deo qui non credidit Christo. et ideo credamus, ut loquamur, credat Iudaeus, ut loqui possit. ibid I,42(37,9—13).

[89] loquamur spiritu mysteria, intellegamus rationem sacrificiorum veterum, aenigmata prophetarum. mutus est qui non intellegit legem, mutus est qui non intellegit divinarum seriem scripturarum; vox enim nostra fides est. ibid (37,13—17).

[90] Vgl auch ibid II,34(59).

gegeben. Im Bild des Sterbenden und in der Aussage vom Verlust des Gesetzes an die Christen wird das Volk der Juden als am Ende seiner Laufbahn angekommen gezeichnet. Damit wird einschlußweise auch der Gedanke vom Ende des Gesetzes in Christus vorgestellt. Eine inhaltliche Aufschließung findet die Aussage vom zu Ende gehenden Gesetz in der Benennung des Endes von kultischer und prophetischer Funktion. Das Ende des Kultes ist gegeben im Ende der Opfer und des Priestertums, das Ende der prophetisch-hinweisenden Aufgabe im Ende des Prophetismus. Darüber hinaus ist das Ende des Gesetzes in Zacharias an einen genauen Zeitpunkt gebunden, der sonst mit Johannes d. T. gegeben ist. Die Zeit des Gesetzes wird so zur Zeit von Moses bis Zacharias. In der Befreiung des Zacharias von seiner Stummheit, nachdem er seinen Glauben bekundet, wird die Rettungsmöglichkeit der Juden ausgesagt, die zum Glauben kommen sollen. In dieser Tatsache, die eine Befreiung von der Verkennung des Gesetzes im Unglauben nennt, zeichnet sich ein Wiederaufleben der Gesetzesfunktion ab, die sich auch darin äußert, daß das Gesetz auf die Christen überging, die seinen Sinn erkannt haben. Es ist die bleibende Kraft der Verkündigung des Wortes, d.h. Christi, von dem die alten Opfer, die Propheten und die hl. Schriften reden.

§ 3. Das Gesetz und Johannes d. T.

Steht Moses am Anfang des Gesetzes, so für sein Ende neben Zacharias die Gestalt des Johannes.[91] Zu ihr bringt der Kommentar des Lukasevangeliums eine Reihe von Äußerungen.

I. Die Täuferpredigt

Bei der Deutung der Berufung des Täufers und seiner Predigt (vgl. Lk 3,1—20) berichtet Ambrosius, daß die meisten Ausleger in Johannes einen Typ des Gesetzes sehen, »weil das Gesetz die Sünde beim Namen nennen, sie aber nicht vergeben konnte«[92]. Die Aufgabe des Gesetzes liegt in seiner mahnenden Stimme: »Das Gesetz ruft jeden, der den Weg der Heiden ging, vom Irrtum zurück, hält wie ein Zügel vom Bösen zurück, rät zur Buße, damit es die Gnade erlange.«[93] Dieser Aufgabe dient — wie die Propheten und nach

[91] Die Verbindung des Endes des Gesetzes mit der Gestalt des Zacharias ist eine Ausnahme; vgl Lk 16,16.

[92] ... quod lex peccatum denuntiare potuit, donare non potuit. Exp Luc II,68 (CSEL 32/IV,78,1f).

[93] lex enim unumquemque, qui viam gentium sequebatur, revocat ab errore, restringit a crimine, paenitentiam suadet, ut gratiam consequatur. ibid (78, 2—4).

Jesu eigenen Worten zu den Propheten gezählt (vgl. Lk 16,16) — auch Johannes. Johannes und das Gesetz führen zur Buße und damit zur Gnade. Johannes und das Gesetz sind Propheten, stehen unter Gottes, d. h. unter Christi Wort und Auftrag.[94] So sind prophetisch Speise und Kleidung dieses Mannes. Er trug Haut und Haar unreiner Tiere und weist darin auf den Erlöser, der aus der Sünde des unreinen Heidentums zu sich rief.[95] Das Schürzen mit dem Ledergurt deutet ferner auf den Sieg des Geistes über den Leib.[96] Das Essen der Heuschrecken zeigt auf die Heiden, die wie jene ohne Nutzen und Würze sind und Klagelaute ausstoßen. Indem Johannes sie ißt, verkündet er ihnen das Heil. Der wilde Honig stellt die Kirche dar, »die nicht im Bienenhaus des Gesetzes als Frucht des jüdischen Volkes erfunden ward, sondern durch den heidnischen Irrglauben über Feld und Wald zerstreut«[97]. Der Honig weist auch auf den Honig des Felsens, der für Christus steht (vgl. Ps 80,17 und 1 Kor 10,4), und deutet so auf die Bekehrung der Heiden zu Gottes Willen.[98]
In dem Hinweis auf das Johanneswort von einem, der nach ihm kommt, aber vor ihm da ist (vgl. Lk 1,15. 30), mag unausgesprochen auch der Gedanke mitschwingen, daß das Gesetz eine bestimmte Epoche innerhalb einer größeren Einheit ist, daß Christus nach dem Gesetz kommt, aber vor ihm bereits da war. Ein Gedanke, der an anderer Stelle dann seine klare Formulierung findet.[99] Ausdrücklich aber wird die besondere Bedeutung des Gesetzes für das Kommen des Herrn herausgestellt: In der Taufe Jesu durch Johannes spricht sich eine Heiligung Jesu durch seinen Lehrer aus, was die hinweisende Funktion des Gesetzes, seine vorbereitende Aufgabe in ihrer ganzen Größe sichtbar macht[100], wenngleich Ambrosius vorher die Heiligung der Taufe durch Jesus selbst vermerkt hat[101].
Die Täuferpredigt und ihre Auslegung durch Ambrosius soll nur kurz angegeben sein: Für das Heil ist nicht die leibliche Nachkommenschaft des Abraham entscheidend, »weil in der leiblichen Abstammung kein Vorrecht liegt, wenn sich das Erbe nicht dem Glauben verbindet, von dem er (Johannes) in prophetischen Worten offenbarte, daß es dem Willen Gottes entsprechend den Heiden

[94] Vgl ibid und 67(77) — Ganz auf die Linie der atl Propheten wird Johannes auch in ibid I,33.36(31.32f) gestellt.
[95] Vgl ibid II,69(78).
[96] Vgl ibid 70(78f).
[97] ... non intra albearium legis plebis Iudaicae fetu repperta, sed in campis et foliis silvae gentilium errore diffusa ... ibid 71(79,15—18).
[98] Vgl ibid 72(79f).
[99] Vgl S 46, Anm 199.
[100] Vgl Exp Luc II,73(CSEL 32/IV,80).
[101] Vgl ibid 22(53).

übergeben werden müsse: ‚Gott hat die Macht, aus diesen Steinen dem Abraham Söhne zu erwecken‘ (Lk 3,8)«[102]. Mit diesen Steinen sind dann auch die lebendigen Steine angesprochen, aus denen der Tempel Gottes, die Kirche aufgebaut wird (vgl. 1 Petr 2,5; Eph 2,21 f). Es sind die Heiden, die zum Glauben berufen und zu geistigen Opfern befähigt sind.[103]
Daraufhin gibt Ambrosius die Auseinandersetzung zugunsten der einfachen Paränese auf. Dennoch kann auch das Weitere hier Erwähnung finden, da der Bischof auch hierhin Gesetz und Juden in seinen Gedanken weiterträgt. Die an die Wurzel der Bäume gelegte Axt (vgl. Lk 3,9) läßt ihn in seiner Erklärung vom Bild der Steine zu dem des Baumes übergehen. Fruchtbaren Bäumen gleichen die Menschen — parallel zum Bild der Steine gedeutet: die Heiden —, welche gute Werke vollbringen, unfruchtbaren diejenigen, welche solche Werke verweigern; sie werden umgehauen werden. Wieder tauchen die Juden auf. Sie sind ein solcher unfruchtbarer Baum, nämlich der, an dem der Herr drei Jahre vergebens Frucht sucht (vgl. Lk 13,6f).[104]
Von Johannes hält Ambrosius fest, daß er nicht die Messiaswürde für sich in Anspruch nimmt. Er weist auf einen Mächtigeren, auf Jesus Christus, dessen Schuhriemen zu lösen er nicht würdig ist (vgl. Lk 3,16). Damit ist ausgesagt, daß Johannes nicht wert ist, das Evangelium zu verkünden, wie es die Apostel taten, »die für das Evangelium beschuht wurden«[105]. Weder Moses noch Johannes besaßen diese Schuhe.[106] Auch der Ausspruch des Johannes, er müsse abnehmen, damit Christus zunehme (vgl. Jo 3,30), erweist

[102] ... quod nulla in successione praerogativa sit, nisi fidei adstipuletur haereditas, quam dei nutu ad populos gentilium transferendam sermone prophetico revelavit dicens: ‚potens est deus de lapidibus his suscitare filios Abrahae‘. ibid 75(81,1—5).
[103] Vgl ibid 75(81).
[104] Vgl ibid 76(82f).
[105] qui sunt calciati in evangelium (cf Eph 6,15). ibid 80(85,17). — Das Bild des Schuhes verwendet Ambrosius sehr oft. Unter den verschiedenen Deutungen stehen zwei im Vordergrund. Der Schuh ist Bild der Verkündigung des Evangeliums, sein Ausziehen Bild der Loslösung vom Irdischen. Vgl zB Exp Luc III,32.34(CSEL 32/IV,122f.124); VII,57f.231(305f.385f); IX,31(450); Exp Ps 118,17,16(CSEL 62,385f); Expl Ps 43,64(CSEL 64,307); Paenit II,11,107 (CSEL 73,205f); Obit Val 67(CSEL 73,361); Fug 5,25(CSEL 32/II,184); 7,43 (197f). — Zur Bedeutung der Schuhsymbolik in den antiken Kultvorschriften und bei der Taufe vgl Dölger, Das Lösen der Schuhriemen in der Taufsymbolik des Clemens vA; ders, Das Schuhausziehen in der altchristl Taufliturgie; ders, Hat Jesus Schuhe getragen? ders, Das Verbot des Barfußgehens und der kultisch reine Schuh der Täuflinge in der Oktav nach der Taufe. Dölger sieht in der christl Schuhsymbolik »eines der besten Beispiele von Antike und Christentum im Sinne der kultischen Angleichung und Ausgleichung« (Das Verbot des Barfußgehens, 115).
[106] Vgl Exp Luc II,80f(CSEL 32/IV,85f).

Johannes als Typus, nicht des Gesetzes, sondern des Judenvolkes, »weil das Volk der Juden kleiner werden, das christliche Volk dagegen in Christus wachsen mußte«[107]. Dabei handelt es sich aber um keine den Gedanken ändernde Umformung des Typus, denn das Volk der Juden ist ja der konkrete Ort des Gesetzes. Johannes bleibt immer noch Typus des Gesetzes, wenn auch unter anderer Rücksicht, wie es ähnlich beim Bild des Moses der Fall war.[108]

II. Die Frage des Täufers aus dem Kerker

Auch die Frage, die Johannes aus dem Kerker an Jesus richtet (vgl. Lk 7,18—22), erweist ihn als Typ des Gesetzes. Sein Fragen, ob Jesus der sei, der kommen sollte, ist nach der Meinung des Kirchenlehrers nicht Zeichen des Unglaubens, vielmehr erkannte Johannes den Herrn, betete ihn an und verkündete sein Kommen.[109] Sein Verhalten muß einen geistigen, einen typischen Sinn haben. In Johannes ist das Gesetz vertreten, »welches Verkünder Christi war. Denn wirklich: das Gesetz, das in den Herzen der Ungläubigen wie in Verließen gefangen gehalten wurde, die vom ewigen Licht entleert waren, das Gesetz, welches von einem an Strafen fruchtbaren Schoß und von den Türen des Unverstandes umschlossen wurde, dieses Gesetz konnte ohne Hilfe des Evangeliums nicht den vollen Zugang zum Zeugnis für den Heilsplan des Herrn finden.«[110]

Das Gesetz ist Prophet und Gefangener. Für den prophetischen Charakter des Gesetzes verweist Ambrosius auf eine Reihe von Typen: Wolke und Meer (vgl. Ex 13,21; 14,21) verheißen die Taufe, das Lamm (vgl. Ex 12,3—5) weist auf eine geistige Speise, der Felsen (vgl. Ex 17,6) auf eine ewig fließende Quelle. Das Gesetz verkündet im Leviticus (vgl. 25,10) die Vergebung der Sünden, in den Psalmen das Himmelreich, in Josue ganz deutlich das Land der Verheißung (vgl. 9,30[24]). Wie Johannes ist das Gesetz Prophet, wie Johannes aber auch Gefangener. Es kann sein Amt nicht ausüben, denn »es wird durch die tyrannischen Mächte dieser Welt eingesperrt gehalten und so daran gehindert, das Licht der Auf-

[107] ... quod oporteret minorem fieri populum Iudaeorum, crescere in Christo populum Christianum. ibid 81(85,20—22).

[108] Vgl die Doppelrolle des Moses im Bild von der Hülle auf seinem Antlitz S 14/16.

[109] Vgl Exp Luc V,93(CSEL 32/IV,218f).

[110] ... quae (sc lex) praenuntia fuit Christi, recte lex, quae pectoribus perfidorum tamquam aeterna carceribus luce vacuatis corporaliter tenebatur inclusa, quam viscera fecunda poenarum et fores amentiae cohercerent, plenum exitum testimonii dominicae dispensationis sine evangelii nequit adstipulatione perferre. ibid 94(219,8—13).

erstehung Christi auszustrahlen«[111]. So werden die beiden Jünger zu Christus gesandt, »um die Ergänzung des Wissens zu erlangen, denn die Fülle des Gesetzes ist Christus. Da Worte ohne Taten meist auf schwachen Füßen stehen und der Glaube besser durch das Zeugnis von Taten als durch verbürgende Worte bewiesen wird, sollte der Glaube, der damals in den Herzen der Juden unsicher schwankte, da das Gesetz gleichsam eingesperrt war, durch das Schauspiel des Kreuzes des Herrn und das vollendete Zeugnis seiner Auferstehung entfaltet werden.«[112]
Damit machen die Johannesjünger deutlich, daß das Gesetz von Jesus erfüllt (und befreit) werden muß. Sie werden auch zum Vorbild der zwei Völker, des Volkes der Juden und des Volkes aus den Heiden, ohne daß außer der Zweizahl ein Vergleichsgrund sichtbar wäre.[113]

III. Die Antwort Jesu

Obwohl damit die Deutung des Johannes als Bild des Gesetzes eigentlich abgeschlossen ist, soll auch Jesu Antwort (vgl. Lk 7,22) gegeben und die Erklärung des Ambrosius genannt sein, weil sie die typische Bedeutung des Johannes nochmals aufgreift und zusammenfassend abschließt: »Der Herr wußte, daß niemand ohne das Evangelium voll glauben kann, da der Glaube, wie er im Alten Testament seinen Anfang hat, im Neuen erfüllt wird; deshalb zeigte er ... nicht durch ein Wort, sondern durch Taten, daß er es sei (der da kommen sollte).«[114] Jesus verweist auf seine Wunder, die ihn als Messias bestätigen, und von denen Ambrosius sagt: »Das gab es vor dem Evangelium selten oder überhaupt nicht.«[115] Die vor dem Evangelium liegenden Wunder waren nicht aus eigener Kraft gewirkt, sondern nur Bild und Ausdruck, *figura mysterii* und *sacramenti species praefigurata*[116].

[111] ... tyrannicis mundi istius potestatibus, quominus lucem dominicae resurrectionis effunderet, inclusa cohibetur. ibid 95(219,19—21).

[112] ... ut supplementum scientiae consequantur, quia plenitudo legis est Christus, ut quoniam nutant plerumque dicta sine factis et fides plenior gestorum testificationibus quam verborum sponsionibus exhibetur, quae tunc in pectoribus Iudaeorum velut obserata lege nutabat, ipso spectaculo dominicae crucis et pleno resurrectionis testimonio panderetur. ibid (219,22—220,4). — In Fid IV,4(CSEL 78,159,14f) erscheint die Täuferfrage selbst als Ausdruck des Unglaubens der Juden: dubitavit in eo (sc Christo) ipse praenuntius, licet per synagogae typum, dubitavit ipse ante domini faciem destinatus.

[113] Vgl Exp Luc V,96(CSEL 32/IV,220).

[114] denique dominus sciens neminem sine evangelio plene posse credere, quia sicut fides a vetere incipit testamento ita inpletur in novo ... non verbo aliquo, sed factis se esse signavit. ibid 99(221,24—27).

[115] haec ante evangelium vel rara vel nulla. ibid 101(222,13f).

[116] ibid (222,18.21).

In der Auslegung des bei Lukas sich anschließenden Urteils des Herrn über Johannes (vgl. Lk 7,24—28) taucht eine ausdrückliche Bezeichnung des Johannes als Bild des Gesetzes nicht mehr auf, doch wird auch hier die Aufgabe des Johannes klar auf die Rechtfertigung der Juden bezogen, wie sich auch Jesus und die Apostel in ihrem Bemühen zunächst an die Juden wenden.[117] Ferner wird Johannes nochmals eindeutig von Christus und dem Geringsten im Reiche Gottes geschieden.[118]

IV. Der Tod des Johannes

Das Bild des Johannes taucht wieder in der Deutung der Brotvermehrung auf. Bei Lukas steht vor ihrer Schilderung der Hinweis auf die Ermordung des Johannes durch Herodes (vgl. Lk 9,9). Diese Zusammenstellung ist für Ambrosius bedeutsam: Johannes ist tot, das Gesetz hat aufgehört, nun fängt in der Brotvermehrung das Evangelium an, das hungernde Volk zu sättigen.[119] Zu dieser Aussage im Lukaskommentar gesellt sich noch eine andere aus der Apologia altera. In ihr wird klar die in Johannes sichtbar werdende Grenze des Gesetzes sowie seine prophetische Funktion ausgesprochen, darüber hinaus aber auch noch der Grund für das tatsächliche Aufhören des Gesetzes — greifbar in der Ermordung des Täufers — angegeben: die Mißachtung seines Anrufes. »Auch Johannes nahm das Bild des Gesetzes an, der, obschon er zu den Vätern zählte, dennoch verkündete, daß die Wege des Herrn bereitet werden, und die Verbindung der Kirche (mit dem Herrn) ankündete. Und deshalb wird er als Ermordeter vorgestellt, damit er so das Fehlen der Gesetzesbeobachtung anzeige, denn ‚Gesetz und Propheten reichen bis Johannes‘ (Lk 16,16).«[120]

*

In der Gestalt des Johannes wird das Wesen des mosaischen Gesetzes, seine Macht und Ohnmacht sichtbar.

1. Es überrascht nicht, wenn im Bild des ‚größten der Propheten‘ die positive Seite des Gesetzes klar gezeigt wird. Das Gesetz wird so als prophetisch bezeichnet, steht unter dem Auftrag und Wort Gottes. Von Anfang an wird diese Tatsache mit allem Nachdruck

[117] Vgl ibid 112(229).
[118] Vgl ibid 111(227f).
[119] Vgl ibid VI,69(260f).
[120] unde et Iohannes typum accepit legis, qui quamvis esset ex patribus, parari vias domini nuntiavit et ecclesiae copulam prophetabat et ideo occisus inducitur, ut defectum legitimae observationis ostenderet; ‚lex enim et prophetae usque ad Johannem‘. Apol alt 9,48(CSEL 32/II,392,9—13).

festgestellt, wobei das Wort Gottes als Jesus Christus zu verstehen ist, aus dessen Kraft das Gesetz seiner Aufgabe gerecht wird. Sie besteht darin, zu helfen, daß Juden und Heiden das Heil, die Rechtfertigung und die Gnade erlangen. Die Sorge um die Juden zeigt sich in der Predigt des Täufers, die Bemühung um die Heiden im symbolhaften Gehalt seiner Speise und Kleidung.
Das Gesetz kommt seiner Aufgabe nach, indem es die Sünde aufzeigt, zum richtigen Weg zurückruft, indem es mahnt und zügelt, indem es den Weg zur Buße weist, die dann die Gnade erlangen läßt. Es ist eine negative Hilfe, die Hilfe der bewahrenden Leitung. Aber auch die positive Führung, das eigentlich hinführende Werk des Gesetzes wird genannt und genauer bestimmt als eine direkte Verkündigung Christi, als ein Hinweis auf die Kirche, als ein Aufzeigen des kommenden Heiles der Heiden. Diese Verkündigung geht bis in Einzelheiten hinein, wie die genannten Hinweise auf Taufe und Eucharistie zeigen. Auch der prophetische Charakter der ganzen Schrift (stellvertretend werden neben dem Buch Levi und Josue auch die Psalmen genannt) gehört hierhin, überbietet aber bereits die Funktion des mosaischen Gesetzes, indem hier das AT als solches Träger der Aussage wird. Kraft dieser hinweisenden Funktion ist das Gesetz in der Lage, einen anfänglichen Glauben zu wecken.

2. Ebenso eindeutig wie die prophetische Rolle wird in Johannes auch die Grenze des Gesetzes faßbar.
Diese Grenze liegt da, wo das Vorübergehende endet, wo das Verkündete Wirklichkeit wird, in Jesus Christus, in der Ankunft des Gottesreiches. Von beiden trennt es eine deutlich sichtbare, von Christus selbst gezogene (vgl. Lk 7,28) Grenzlinie. Das Gesetz ist seiner ganzen Natur nach auf diese Grenze hingeordnet, es hat anzukündigen, zu bereiten, besitzt aber nicht die Kraft, aus sich selbst das Heil zu wirken. Zwar ist es da zur Rechtfertigung und Begnadigung, aber nur im Sinne einer Hinführung, nicht eines Bewirkens aus eigener Kraft. Ob und inwieweit bereits im AT, zur Zeit des Gesetzes eine solche Rechtfertigung eingetreten ist und durch wen sie gewirkt wurde, bleibt in den genannten Texten unausgesprochen. Klar wird nur gesagt, daß das Gesetz das Heil nicht zu geben vermag, da es nicht den vollen Glauben hat. Das Ende, welches das Gesetz in Jesus Christus findet, ist die konsequente Folge seiner endlichen, begrenzten Natur.
Die ausgesprochene Trennung zwischen Gesetz und Christus ist nicht Abbruch, kein absolutes Ende. Wenngleich im Bild des Johannes keine Einzelheiten sichtbar werden, die direkt eine Hinüber-

nahme des Gesetzes ins Evangelium aussprächen, so machen sich andererseits zwei Linien bemerkbar, die aus dem AT ins NT hinüberführen. Die eine ist der im Gesetz anfänglich vorhandene Glaube, welcher im Evangelium zur Fülle gelangt. Die andere findet sich in der dem Gesetz innewohnenden Heiligkeit, die auf das Evangelium übergreift. Christus in der Johannestaufe geheiligt, d. h. von Johannes und dem Gesetz legitimiert, ist eine Aussage, die nicht übersehen werden darf. Eine Parallele dazu mag man dann auch in den zu Christus gesandten Johannesjüngern sehen.

3. Eine Begrenzung eigener Art wird sichtbar in der Deutung des eingekerkerten Propheten.
Das Gesetz im dunklen Verließ, des Lichtes, d. h. der göttlichen Kraft beraubt, zeigt ein tatsächliches Ende seiner Funktion, das über die in seinem Wesen liegende Begrenzung hinausgeht. Unvernunft und ständig neue Strafen schließen es ein. Es kann seine Verkündigung Christi nicht mehr ausüben. Hinter dieser Äußerung steht der Gedanke an die Mißdeutung des Gesetzes im buchstäblichen Sinn. Wenn dies auch nicht ausdrücklich gesagt ist, so liegt es doch vom Kontext der ambrosianischen Gedanken her nahe.[121] Dabei mag vielleicht nicht nur an die Juden, sondern an jede weltliche (Sünden-)Macht gedacht sein, die das Gesetz einengt und so seiner Tätigkeit ein Ende setzt, das Übergewicht liegt aber auf einen heilsgeschichtlichen Beurteilung der Juden, was ja vor allem in der Deutung der Ermordung des Johannes durch Herodes klar zu Tage tritt.

4. In Jesus Christus findet das Gesetz seine Erfüllung. Von ihr ist ausdrücklich die Rede, wogegen der vom Bild des eingekerkerten Johannes her naheliegende Gedanke einer Befreiung des Gesetzes nicht ausgesprochen wird, obwohl man wenigstens in den beiden Jüngern, die dennoch zu Jesus gelangen, den Anklang an eine solche Vorstellung sehen kann. Wenn Ambrosius den Gedanken der Befreiung nicht ausspricht, dann deswegen, weil sich in der Geschichte des Johannes kein Anhaltspunkt findet.
Mit der Erfüllung des Gesetzes verbunden ist der Wechsel von den Juden zu den Heiden. Das Heil geht von der zweifelnden Synagoge zur Kirche. Die unfruchtbare Unsicherheit der Juden weicht der Frucht der Gläubigen.

Auffallend ist bei der Darstellung des Bildes des Täufers das große Gewicht, das in ihr der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise zukommt. Außer kleinen Ansätzen fehlt eine moralische Deutung.

§ 4. Der Synagogenvorsteher als Typus des Gesetzes

In der Perikope von der Erweckung der Tochter des Jairus (vgl. Lk 8,40—56) sieht Ambrosius im Synagogenvorsteher das Gesetz verkörpert: »Was ist nach unserer Meinung der Synagogenvorsteher anderes als das Gesetz, im Hinblick auf welches der Herr die Synagoge nicht völlig verließ, vielmehr für die Glaubenden das Heilmittel der Erlösung bewahrte.«[122] Ambrosius gibt dem Geschehen folgende Deutung: Jesus hat die Synagoge verlassen. Bildhaft dargestellt ist dies in der Abwendung von den Gerasenern (vgl. Lk 8,37), deren Abweisung des Herrn die Abkehr der Synagoge von ihm ausspricht.[123] Jesus wendet sich der Kirche zu.[124] Aber diese Hinwendung, die eine Hinwendung zu den Heiden ist, schließt nicht aus, daß der Herr bereit ist, zur Synagoge zurückzukehren.[125] Diese Aussage steht gleichsam als These am Anfang der Auslegung und wird im einzelnen erklärt.

Die Abwendung des Herrn von der Synagoge bringt ihr, im Bild der Jairustochter, Krankheit und nahen Tod. Auf die Bitte des Vaters, des Gesetzes, eilt Christus zu ihr zurück, um die Kinder Israels zu retten. Unterwegs kommt der Tochter die blutflüssige Frau zuvor. Sie wird geheilt und drückt so bildhaft aus, wie die Heidenkirche das Heil an sich reißt und vor der Synagoge Rettung erfährt.[126] Ambrosius sagt ausdrücklich, er wolle den mystischen Sinn herausstellen, nachdem er den moralischen bereits dargelegt habe.[127] Im Geschehen zeige sich, »daß Gottes Wort, als es zu den Juden kam, von den Heiden angenommen wurde und zuerst bei ihnen, die zur Zeit des Gesetzes nicht geglaubt hatten, zur Zeit der Gnade Glauben fand«[128]. Vorher war die Heidenkirche krank. Sie hatte

[121] Vgl S 361f. — Der Gedanke, daß das buchstäbliche Mißverstehen das Gesetz einsperrt und in seiner Funktion behindert, findet sich in einer Augustinus unterschobenen Predigt: Sermo CXCVI,1(PL 39,2111). Der gleiche Sermo steht als Nr 65 bei Maximus von Turin (PL 57,661—664). Nach CP,54f handelt es sich um eine Fälschung von Meyranesius.

[122] quem putamus synagogae principem esse nisi legem, cuius contemplatione dominus synagogam non penitus dereliquit, medicinam salutis credentibus reservavit? Exp Luc VI,54(CSEL 32/IV,253,20—254,1).

[123] Vgl ibid 54(253). Die Abweisung durch die Gerasener als Verkörperung der Synagoge ibid 50(252).

[124] Vgl ibid 52(252).

[125] Vgl ibid 54(253).

[126] Vgl ibid 54(254).

[127] Vgl ibid 55(254). Ambrosius verweist damit auf V,113—117(229—231) mit seiner Darstellung des An-sich-Reißens des Himmelreiches als Hinwendung zu Christus, wobei ebenfalls bisweilen das Motiv der Heiden und der Kirche auftaucht, die den Juden Christus und der Synagoge das Gesetz entreißen.

[128] ... ut dei verbum cum venisset ad Iudaeos, adscisceretur a gentibus et prius ab illis qui in lege non crediderant in gratia crederetur. ibid VI,55(254,7—9).

ihre naturhaften Gaben und ihr Erbe verloren, wie die blutflüssige Frau ihr Vermögen an die Ärzte. Dennoch war sie heilig, zurückhaltend, gottergeben, zum Glauben bereit und scheu. Zeichen ihrer Scheu und ihres Glaubens ist es, die eigene Krankheit zu erkennen und nicht an der Vergebung zu verzweifeln. Und so erlangte das heilige Volk der Heiden das Heil.[129] Dieser Wechsel von den Juden zu den Heiden findet seinen Ausdruck in der Deutung der zwölf Jahre. Jairus' Tochter stirbt nach zwölf Jahren, während die Frau nach zwölfjähriger Krankheit die Gesundheit erlangt. Dies ist geschehen, »damit man erkenne, daß die Kirche krank war, solange die Synagoge ihre Lebenskraft besaß«[130]. Der einen Schwäche macht der anderen Kraft aus.[131] »Und so war die Synagoge nicht an Zeit, wohl aber unter der Rücksicht ihrer Gesundheit älter als die Kirche, weil diese, solange jene glaubte, nicht den Glauben besaß und durch verschiedene körperliche wie seelische Leiden krank darniederlag, ohne daß ein Heilmittel ihr hätte helfen können.«[132] Als die Kirche aber von der Krankheit der Synagoge hörte und in Jesus ihren Arzt erkannte, kam sie und wurde wegen ihres Glaubens geheilt.[133] Immer wieder klingen diese Gedanken in den folgenden Textabschnitten an, bis die Auslegung mit der Erweckung der inzwischen gestorbenen Tochter des Synagogenvorstehers abschließt, von der noch hervorgehoben zu werden verdient, daß Ambrosius in dem besonderen Umstand, daß nur wenige bei dieser Erweckung zugegen sein durften, während die Erweckung des Jünglings von Naim vor aller Augen stattfand, wieder einen tiefen Sinn verborgen sieht, »eine Offenbarung der Weisheit: Im Sohn der Witwe wird dargestellt, daß die Kirche rasch zum Glauben gelangt, in der Tochter des Synagogenvorstehers dagegen, daß die Juden zwar glauben werden, aber aus vielen eben nur wenige.«[134]

*

Der Text sagt vom Gesetz nur wenig. Deutlich wird sein Wert ausgesprochen. Trotz des Unglaubens und des Abfalles der Juden ist dieses Gesetz Grund genug, daß der Herr sich der Synagoge wieder

[129] Vgl ibid 56(254).
[130] ... ut intellegatur quia quamdiu synagoga viguit laboravit ecclesia. ibid 57(254,24f).
[131] Vgl ibid 57(255).
[132] non igitur tempore, sed specie sanitatis antiquior synagoga quam ecclesia, quia quamdiu illa credebat ista non credidit et per varias corporis atque animae passiones inmedicabili remedio aegra languebat. ibid 57(255,5—8).
[133] Vgl ibid 57(255).
[134] ... forma sapientiae in viduae filio cito ecclesiam credituram, in archisynagogae filia credituros quidem Iudaeos, sed ex pluribus pauciores. ibid 64(258, 8—10).

zuwendet und diese endgültig rettet. Es wird sichtbar, wie das Gesetz unabhängig von der Verwirklichung seines Anspruches durch die Synagoge Gewicht vor Gott hat und behält. Es ist die Kraft, die innerhalb der Heilsgeschichte Gottes Rettung herbeiholt. Dieser Ablauf erfährt insofern eine Unterbrechung, als das Heil zunächst den Heiden zuteil wird, da diese sich im Glauben an Jesus halten. Erst nach ihnen wird es auch den Juden gegeben, aber nur wenigen. Eine kleine Äußerung, nach den Jesus im Gesetz seine Auferstehung angekündigt habe [135], ist vielleicht als Hinweis zu werten, worin die eigentliche Güte und Bedeutung des Gesetzes bestand, ohne daß es im Zusammenhang auf diese Aussage besonders ankäme.
Was der Text deutlich ausspricht, sind die großen Abschnitte in der Heilsgeschichte, in denen sich das Heil verwirklicht. Es wird die Zeit genannt, in der die Synagoge in der Kraft ihres Lebens stand, während die Heidenkirche zur gleichen Zeit von Krankheit heimgesucht erscheint, d. h. vom Bild her ohne Verbindung zu Christus war. Daß es sich dabei um einen fest umrissenen Zeitabschnitt handelt, macht die Betonung der zwölf Jahre klar. Nach ihnen kommt die Synagoge durch die Ablehnung Christi an einen Punkt der Schwäche, ja des Todes, während für die Heidenkirche aus der gläubigen Verbindung mit Christus das Geschenk des Heiles erwächst. Jetzt — und damit tritt in den Aussagen die Betonung des zeitlichen Elementes zurück — kann auch der Synagoge das Heil in Christus zurückgegeben werden. Damit ist nicht unbedingt ein neuer Abschnitt in der Heilsgeschichte angedeutet, vielmehr wohl einfach die Tatsache ausgesprochen, daß auch Juden in Christus das Heil empfangen können und es tatsächlich empfangen. Die ausdrückliche Bemerkung, daß es nur wenige sind, könnte — beeinflußt von der zeitgeschichtlichen Situation — in diese Richtung weisen.

§ 5. Der unreine Geist und die sieben schlimmeren Geister

Der Lukaskommentar des Bischofs von Mailand bietet ein weiteres Bild des Gesetzes in der Deutung des Gleichnisses vom unreinen Geist (vgl. Lk 11,24—26).
In dem von Jesus erwähnten Besessenen, aus dem der Teufel ausgefahren ist, sieht Ambrosius das Volk der Juden, »aus dem der unreine Geist durch das Gesetz ausgefahren war« [136]. Nach dieser anfänglichen Befreiung ändert sich die Situation grundlegend. Der

[135] Vgl ibid 61(257).
[136] ... a quo per legem spiritus inmundus exierat. ibid VII,95(CSEL 32/IV,322,17).

ausgefahrene Geist findet keine Ruhe. Als Grund werden, die heilsgeschichtliche Situation vereinfacht darstellend, die Heiden und ihr Glaube an Christus genannt, wobei der anfangs im Text angedeutete Unglaube der Juden[137] mit einzubeziehen ist, der dann den Bischof fortfahren läßt: »Deshalb ist er zum Volk der Juden zurückgekehrt, das auf äußerliche und oberflächliche Weise geputzt in der inneren Gesinnung um so schmutziger bleibt.«[138] Dem Volk der Juden fehlt die Taufe, die es dem unreinen Geist gerade unmöglich machte, bei den Heiden zu weilen. Dieser böse Geist bringt nun noch sieben andere Geister mit. In der Siebenzahl weist er auf das Gesetz, womit ausgedrückt ist, daß er unter dem Namen des Gesetzes kommt. Gleichzeitig begeht er — mit den sieben Geistern zusammen die Acht darstellend — einen freventlichen Mißbrauch der Zahl, welche Ausdruck des NT ist.[139]

*

Auch hier wird das Verhalten der Juden dem der Heiden gegenübergestellt und die Rolle aufgezeigt, die das Gesetz dabei spielt. Die Juden hatten im Gesetz eine wirkliche Heilsmacht, die sie von der Sünde befreien konnte, indem es eine anfängliche Reinigung brachte. Worin und wieweit diese Reinigung Bestand hatte, wird nicht gesagt. Festgehalten wird aber, daß das Gesetz den unreinen Geist vertrieb. Dieser Ansatz zum Heile hin zeigt gleichzeitig die Schwäche des Gesetzes, das verglichen mit der Reinigung der Taufe keine völlige Reinheit brachte. In dieser Schwäche liegt dann die Möglichkeit einer Mißachtung des Gesetzes in äußerlicher und oberflächlicher Befolgung, die sich die Juden tatsächlich zuschulden kommen lassen. Die groteske Ungereimtheit einer solchen Gesetzesmißdeutung sieht der Kirchenlehrer in der Siebenzahl, der Zahl des Gesetzes ausgedrückt. Das Bild will damit sagen: Unter dem Titel des Gesetzes wird das Gesetz verfehlt. Der eigentliche — gerade in der Beschränkung liegende — Hinweis auf das NT wird freventlich mißbraucht. So wird hierbei als eigentlicher Grund der Mißdeutung die Ablehnung Christi sichtbar.[140]

[137] Vgl ibid 95(322).
[138] ... ideo regressus ad plebem est Iudaeorum, quae forensi et perfunctoria specie comta animo manet interiore pollutior. ibid (322,22—24).
[139] Vgl ibid (322f). Zur Zahlensymbolik der Sieben und Acht vgl S 69/90.
[140] Diesen Gedanken bringt ein Text aus dem IV. Buch des Lukaskommentares, wo die Heilung des Besessenen in der Synagoge zu Kapharnaum erklärt wird: Jesus treibt einen unreinen Geist aus, der ihn beim Namen nennt (vgl Luk 4,33—36). Wie im obigen Text der Mißbrauch der Acht, so wird hier diese Namensnennung als Anmaßung bezeichnet. Wieder wird der Besessene mit dem Volk der Juden identifiziert, qui quasi serpentis spiris revinctus et innodatus diaboli laqueis simulatam corporis munditiam interioris mentis

§ 6. Das Bild vom Baum

Oft verwendet Ambrosius das Bild vom Feigenbaum, der in der Hl. Schrift des NT immer wieder genannt wird. Meist spricht der Bischof in diesem Bild die Unfruchtbarkeit der Synagoge und der Juden sowie — im Gegensatz dazu — die Fruchtbarkeit der Kirche aus.[141] Im Lukaskommentar findet sich eine Anwendung dieses Bildes, die es auch für die Frage nach dem Gesetz interessant werden läßt. Sie steht innerhalb der Auslegung der Heilung des Blinden von Jericho (vgl. Lk 18,35—43) und der Bekehrung des Zachäus (vgl. 19,1—10).[142] Dabei erscheinen beide als Repräsentanten der Heiden.[143]

In der Deutung des Zachäus mischen sich moralische und heilsgeschichtliche Züge.[144] Sie zeigt, »wie Zachäus klein von Gestalt, d. h. durch keine Würde eines Erbadels erhoben, klein an Verdiensten, nachdem die Ankunft des Herrn und Heilandes bekannt war, gleich den Heiden das Verlangen hatte, ihn zu sehen, den die Seinen nicht aufgenommen hatten«[145]. Darin wird erkennbar, daß niemand Jesus leicht sehen kann, wenn er auf der Erde stehen bleibt.[146] Die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge aufgreifend fährt Ambrosius fort: »Und weil er nicht die Propheten, noch das Reich Gottes als naturhaftes Geschenk[147] besaß, stieg er auf den Feigenbaum, indem er so die Nichtigkeit der Juden mit Füßen trat und auch seine eigenen früheren Verirrungen richtigstellte.«[148] Er stieg auf den Baum, »damit der gute Baum gute Früchte trage und er — dem wilden Ölbaum ausgerissen und gegen alle Natur dem guten Ölbaum aufgepfropft — Frucht des Gesetzes bringen könnte, denn die Wurzel ist heilig, auch wenn die Zweige unnütz sind, deren unfruchtbaren Ruhm das Volk der Heiden im Glauben an die Auf-

sordibus inquinabat. Exp Luc IV,61(CSEL 32/IV,169,8—11). Diese Beschmutzung wird näher bestimmt als Folge des Unglaubens der Juden: et bene in synagoga homo erat qui spiritum inmundum habebat, quia spiritum sanctum amiserat. introierat enim diabolus, unde Christus exierat. ibid (169,11—13).

141 Vgl Figueroa, Church and Synagogue, 31—36.

142 Vgl Exp Luc VIII,80—90(CSEL 32/IV,433—436).

143 Vgl ibid 80f(433).

144 Rein moralisch wird die Schnelligkeit des Zachäus gedeutet in Cain I,8,31 (CSEL 32/I,366); II,4,16(392f).

145 . . . qui statura pusillus, hoc est nulla nobilitatis ingenitae dignitate sublimis, exiguus meritis, sicut populus nationum audito domini salutaris adventu quem sui non receperant videre cupiebat. Exp Luc VIII,81 (CSEL 32/IV,433,10—13).

146 Vgl ibid (433).

147 Mit der gratia formae naturalis ist die Gnade der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes auf Grund bloßer Volkszugehörigkeit gemeint, so wie es die Juden für sich in Anspruch nahmen.

148 et quia non prophetas, non regnum habebat tamquam formae gratiam naturalis, ascendit in sycomorum, vanitatem scilicet Iudaeorum vestigio suo proterens, errata quoque corrigens superioris aetatis... ibid (433,14—18).

erstehung gleichsam hochaufgerichtet übersteigt«[149]. Und so hält Christus bei ihm Einkehr.[150]
Einige Abschnitte weiter bemerkt der Bischof im Zusammenhang mit der Feststellung, daß Jesus am Feigenbaum vorübergehen mußte, um von Zachäus gesehen zu werden, er habe das getan, »um das ‚Geheimnis' zu wahren und die Gnade auszusäen, denn er war so gekommen, daß er durch die Juden zu den Heiden ging«[151].

*

Klar stellt das Bild vom Baum die natürliche, d. h. wesenhafte Güte des Gesetzes heraus, das in seinem innersten Kern, in seiner Wurzel gesund geblieben ist. Der Baum wird zum Bild des Gesetzes, wenn von ihm ausgesagt wird, Zachäus habe ihn bestiegen, um so Frucht des Gesetzes zu bringen. In die gleiche Richtung weist — unter Abwandlung des Baumes zum Bild der Propheten — die Bemerkung, Zachäus habe die Propheten nicht besessen und sei deshalb auf den Baum gestiegen. D. h. mit den Worten des Bildes: Er hat seinen Platz nicht von Natur aus auf dem Baum, wie es bei den unnützen Zweigen der Fall ist, sondern mußte ihn erst besteigen. Gleichzeitig wird der Baum selbst durch das mit Füßen Treten auf die Seite der unnützen Zweige gestellt, welche auf die Unfruchtbarkeit der Juden deuten. Die Wurzel und das Innere des Baumes sind jedoch gut und genügen, um bei entsprechenden Zweigen Frucht zu bringen, wenn der Glaube an die Auferstehung, d. h. an Jesus Christus vorhanden ist. Dies ist der Fall bei den Heiden, die dem Ölbaum[152] aufgepfropft werden.
Das Gesetz ist also gut, tatsächlich aber unfruchtbar[153] infolge des Unglaubens der Juden. Im Glauben der Heiden lebt es auf und

[149] . . . ut arbor bona bonos fructus faceret ac naturali excisus oleastro et contra naturam insertus in bonam olivam fructum posset legis adferre; radix enim sancta, etsi rami inutiles, quorum infructuosam gloriam plebs gentium fide resurrectionis quasi quadam corporis elevatione transcendit. ibid (433, 19—24). Der Gedanke findet sich auch VII,163(354f): Die Synagoge ist unfruchtbar, vorgebildet in der vom Feigenbaum abgefallenen Frühfeige. Am gleichen Baum wachsen die bleibenden Früchte der Christen, wächst die Kirche aus dem gleichen Saft genährt. Neben den abgefallenen Frühfeigen und den bleibenden Spätfeigen gibt es noch Frühfeigen, die wegen ihrer besonders günstigen Lage am Baum bleiben. In ihnen sieht Ambrosius die aus den Juden kommenden Apostel. Der Baum wird dabei allerdings nicht Gesetz genannt, nur die Blätter scheinen für dieses zu stehen.
[150] Vgl ibid VIII,81(433,18), wobei diese Aufnahme des Herrn durch Zachäus wieder einfach moralisch gedeutet wird.
[151] . . . ut et mysterium servaret et gratiam seminaret; sic enim venerat, ut per Iudaeos transiret ad gentes. ibid 89(435,17—19).
[152] Der Wechsel vom Feigenbaum zum Ölbaum ist durch die Erinnerung an Röm 11,17—24 bedingt.
[153] Diese Seite des Problems findet sich in einer anderen Spielart des Bildes vom Baum. Es ist der Baum, der nur Blätter und keine Früchte trägt und dessen

bringt Frucht, wodurch das Gesetz nicht schwindet, sondern in der neuen Frucht bleibt. Es ist faktisch notwendig, weil der Herr den Weg durch das Gesetz zu den Heiden gegangen ist. Klar werden so die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge sichtbar, die auch hinter den moralischen Aussagen unverkennbar hervorleuchten.

§ 7. Der Turm im Weinberg

In der Argumentation des Bischofs steht neben dem Bild vom Baum auch das vom Weinberg.[154] Der Turm des Weinberges findet Anwendung auf das Gesetz. Bei der Auslegung des Gleichnisses von den bösen Weinbergspächtern (vgl. Lk 20,9—18) identifiziert Ambrosius den von Christus genannten Weinberg mit dem des Propheten Isaias (vgl. Is 5,7), d. h. mit dem Hause Israel. Gott hat ihn gegründet und verpachtet. Indem er verreist, wendet er sich von denen ab, die ihn verachten, während sein langes Fernbleiben als Langmut gedeutet wird. Es hat den Zweck, seine Forderungen nicht überstürzt erscheinen zu lassen.[155] Dann berichtet Ambrosius — im Anschluß an Matthäus (vgl. 21,33) — von den Aufwendungen Gottes, vom Bau einer Umzäunung und einer Kelter. Ferner »baute er einen Turm, indem er den Gipfel des Gesetzes aufrichtete, und verpachtete den so befestigten, eingerichteten und geschmückten Weinberg an die Juden«[156]. Die weitere Auslegung des Gleichnisses — das Gesetz wird dabei nicht mehr genannt — zeigt, wie die Juden trotz der Einrichtung des Weinberges keine Frucht bringen, wie sie die Knechte und den Sohn des Besitzers töten.[157] Endlich spricht eine moralische Auswertung vom Weinberg als dem Volk Christi, als der Kirche Gottes im Besitz Christi, die von ihm bewacht in aller Welt Frucht bringt.[158]

*

Die Darlegung zeigt folgende Gedanken über das Gesetz. Von Gott aufgerichtet wird es Israel gegeben zum Schutz des Volkes.[159] Es ist somit eine notwendige Einrichtung, aber auch eine glanzvolle

Blätter so auf das Gesetz gedeutet werden. Vgl Exp Luc VII,161(CSEL 32/IV,353).

[154] Vgl Figueroa, Church and Synagogue, 31.

[155] Vgl Exp Luc IX,23(CSEL 32/IV,446).

[156] ‚aedificavit turrem' (Mt 21,33) verticem scilicet legis adtollens atque ita hanc vineam munitam instructam ornatam locavit Iudaeis. ibid 24(447,6f).

[157] Vgl ibid 25—28(447f).

[158] Vgl ibid 29—33(448—450).

[159] In Exam III,12,50f(CSEL 32/I,92f) wird der Turm auf die Apostel, Propheten und Lehrer bezogen, die in der Kirche für den Frieden sorgen.

Zierde.[160] Der bewahrende Charakter des Gesetzes kommt in besonderer Deutlichkeit zum Ausdruck, aber auch der eigentlich positive Sinn wird nicht übersehen, da die Bewahrung im Dienst der Fruchtbarkeit steht. Die Juden wissen aber nichts mit diesem Hilfsmittel anzufangen, so daß der Weinberg, das Volk ohne Frucht blieb. Erst nach langer Zeit des Zuwartens übernimmt Christus selbst die Rolle des Wächters, und die Kirche bringt in aller Welt Frucht. Dieser letzte Gedanke ist nicht klar ausgezeichnet, doch läßt sich erkennen, daß Christus an die Stelle der Pächter, wie auch des Turmes tritt. Nicht gesagt wird, ob Christus sich dabei auch des Turmes, d. h. des Gesetzes bedient. Die Auslegung will nur den Umschwung zeigen, den Christus und Kirche bringen.[161]

§ 8. Das Gesetz im Bild der Hausmauer

Obwohl im Weinbergsgleichnis neben dem Turm auch die umzäunende Mauer steht, fand sie in der Deutung des Gleichnisses keine Anwendung auf das Gesetz. Anders in der Auslegung des 118. Psalmes. Wie in De Iacob et anima ist auch hier in die laufende Psalmenerklärung eine Auslegung ausführlicher Texte des Hohenliedes eingeflochten, die aber nicht so sehr auf die Verbindung der Seele mit Christus gedeutet, sondern auf dessen Verhältnis zur Kirche bezogen werden.[162] Bei der Auslegung von Hl 2,9—12 stößt Ambrosius auch auf das Bild der Mauer des Hauses.

[160] Die genannten Adjektive (befestigt, eingerichtet, geschmückt) können nicht einfach der Reihe nach auf die angegebenen Substantive (Mauer, Kelter, Turm) bezogen werden, weil sonst für den Turm nur der Glanz und Schmuck bliebe, womit nicht nur die Eigenschaft des Turmes nicht genau getroffen würde, vielmehr der Turm nicht mehr zu den anderen, praktischen, Einrichtungen passen würde. Die Adjektive sind also als allgemeine Bestimmung für alle Substantive zu nehmen. — Ähnlich auch die Aussage vom Turm Davids, der machtvollen Schutz und Schönheit vereinigt, im übrigen auch Züge des AT trägt; vgl Exp Ps 118,4,5(CSEL 62,70).

[161] Die Bemerkung von Christus, der den Weinberg bewacht, steht in unmittelbarer Nähe zu einer Stelle aus dem Kommentar zum Gesetzespsalm. Dort erscheint die Synagoge als Wächterin des Weinberges, also als eine Person und nicht ein (das Gesetz versinnbildendes) Gebäude. So würde der Wächter Christus besser als Gegenstück zur Synagoge als zum Turm des Gesetzes passen. Aber diese Parallele wird nicht gezogen. Eigens wird dabei festgehalten, daß die Synagoge nicht in der Lage war, den Weinberg, der für das Gesetz steht, zu bewachen, weshalb dann das Gesetz keine Frucht bringen kann, obwohl Apostel und Propheten die Synagoge zur Wachsamkeit verpflichten. Sie konnte ihr Volk nicht behüten und verlor auch noch ihren Herrn. Eine klare Aussage, daß das Gesetz an sich gut ist, durch die konkrete Situation der Synagoge aber nicht zur Frucht kommt. Vgl Exp Ps 118,2,10 (CSEL 62,25f).

[162] Vgl Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, 163f.

Der Bischof zitiert frei: »Siehe, er steht hinter unserer Wand, schaut durch die Fenster, ragt über die Netze[163]. Mein Geliebter antwortet und sagt zu mir: Steh auf, komm meine Liebe, meine Schöne, meine Taube. Denn siehe, der Winter ist vergangen, der Regen vorüber, er hat sich verflüchtigt. Blumen sind auf der Erde erschienen.«[164]
In der Deutung erscheint Christus als der Geliebte. Im Anschluß an die kurz vorher herangezogene Stelle von der ehernen Schlange[165] und an den vorangehenden Vers Hl 2,8[166] wird er Schlange und Hirsch genannt. Er ist der Hirsch mit den Geweihstangen von Gesetz und Gnade. Er ist die gute Schlange, die mit dem Zahn des Gesetzes nicht beißt und auch nicht mit dem Evangelium verwundet. Denn Christus kam nicht, um das Gesetz aufzuheben, sondern es vor der Mißdeutung durch die Ungläubigen zu schützen.[167]
Nach diesen Bemerkungen, die bereits ein erstes Mal die Thematik des Gesetzes anklingen lassen, nimmt Ambrosius die Deutung der zitierten Hohenliedverse auf: Die Kirche oder auch die Seele sieht Christus wie ein Maultierfüllen über die Berge springen. Er kommt zu ihr, lehnt sich nur über die Netze, um sie zu rufen, kommt nur bis an die Mauer und schaut durch die Fenster.[168] Diese Mauer erscheint zunächst als eine Schutzwand, die auf Apostel und Propheten gegründet ist. Nach den Äußerungen des Bischofs ist es keine trennende Zwischenwand, vielmehr wächst ihre massive Struktur zum Tempel Gottes, den sie festigt (vgl. Eph 2,20f). Dieser Tempel hat nach Osten hin Fenster. Durch sie schaut der an die Mauer herangetretene Herr.[169] Christus ist gekommen, die Kirche zu rufen. Er schaut durch die Fallstricke, beugt sich über die Netze, damit auch die Kirche lerne, sich nicht durch sie fangen zu lassen.[170] Sie wird aufgefordert, sich die Erlösung Christi anzueignen, sich von der Sünde zu lösen, um Christus nicht nur durch die Netze hindurch, sondern von Angesicht zu Angesicht zu schauen, denn die Zwischenwand — Ambrosius nimmt den von ihm oben eigens ausgeschlossenen Begriff hier auf — ist niedergelegt (vgl. Eph 2,14).[171]

[163] Ambrosius liest retia entsprechend dem τὰ δίκτυα der LXX, während M החרכים (= die Gitter) hat.
[164] ecce hic post parietem nostrum prospiciens per fenestras, eminens super retia. respondet consobrinus meus et dicit mihi: surge, veni, proxima mea, formosa mea, columba mea, quia ecce hiems praeteriit, imber abiit, discessit sibi: flores visi sunt in terra (cf Cant 2,9—12). Exp Ps 118,6,15(CSEL 62,116,2—8).
[165] Vgl ibid (115).
[166] Vgl ibid 5—7(110—112).
[167] Vgl ibid 15(116).
[168] Vgl ibid 18(117).
[169] Vgl ibid 5—7(110—112).
[170] Vgl ibid 22(119).
[171] Vgl ibid 23(119f).

Nach diesen Gedanken geht Ambrosius zur mystischen Bedeutung des Textes über[172] und greift dabei die Gegebenheiten der Heilsgeschichte auf: »Im Hause saß die dem Herrn ergebene Braut innerhalb der Mauer des Gesetzes und der Propheten, die durch das Aufschichten geistiger Bausteine errichtet ist. Die Mauer verschloß und schützte das königliche Haus, das voller Annehmlichkeit und Freude ist. Die Braut bewunderte und betrachtete sorgfältig die königlichen Schätze und verlangte sehr danach, die Weisheit zu erlernen, die ihr diese Schätze deuten könnte. Sie befand sich innerhalb des 'Geheimnisses', suchte aber nach einem, der das 'Geheimnis' erklärte. Da kam Jesus über die Berge springend — uns schien er spät zu kommen, er aber eilte —, denn er sprang und sprang über die Dinge hinweg, um die materiellen und steinernen Lehren der Juden zu überspringen. Er stellte sich an die Mauer des Hauses, die im AT bestand, blickt durch das Fenster des Gesetzes und die Aushöhlungen der Propheten.[173] Die Eingänge des Hauses waren noch nicht zugänglich, noch hatten die Schlüssel der Einsicht die Riegel der Türen nicht gelöst, durch die das Innere des Gesetzes verschlossen gehalten wurde. Vom oberen Teil (der Mauer), d. h. von ihrem geistigen Teil schaut er hervor und ruft er die Kirche, damit sie sich durch das Gesetz und die Propheten aufrichte am Gipfel des erhabenen Evangeliums und entschlossen die Netze und Knoten des jüdischen Verständnisses mit Füßen trete. Sie wird Freundin gerufen, daß sie Christus anhange und nicht die Güter der Welt suche; schön, daß sie die lieblichen Füße derer zeige, die das Evangelium verkünden; Taube, daß sie nach Geistigem strebe und das Irdische verlasse.«[174]

*

[172] Vgl ibid (120). Ambrosius bezeichnet die bisherige Auslegung als *ethice*, obwohl sie natürlich durch die nachfolgende heilsgeschichtliche Deutung, wie durch die vorangehende (vgl ibid 5—7[110—112], S 42, Anm 178), auch heilsgeschichtlich gefärbt ist.

[173] Vgl auch Isaac 4,32(CSEL 32/I,662,1—3): prophetas itaque significat, per quos dominus genus respexit humanum, priusquam in terras ipse descenderet. — Eine rein moralische Deutung der Fenster als Augen der Seele in Virginit 13,79—81(PL 16,286). Vgl auch Noe 17,61(CSEL 32/I,457).

[174] sedebat intra domum sponsa devota domino intra parietem legis et prophetarum spiritalium lapidum exaedificatione fundatum, qui claudebat atque vallabat domum regiam plenam iucunditatis atque laetitiae. mirabatur thesauros regios et intuebatur sollicite, cupiens sapientiam, quae has sibi divitias demonstraret, adsciscere. in secreto erat, sed secreti ipsius interpretem requirebat. venit dominus Iesus saliens super montes — nobis sero videbatur venire, sed ille properabat —, saliebat denique et transiliebat, ut Iudaeorum corporalia et saxosa dogmata transiliret. adstitit post parietem domus, quae erat in veteri testamento, prospiciens per legis fenestram, per prophetarum cavernas. nondum erant domus illius aperta vestibula, nondum claves scientiae portarum claustra patefecerant, quibus legis claudebantur interna. de superiore tamen, h. e. spiritali parte prospectans ecclesiam vocat, ut per legem et pro-

Der Text erscheint klar, bringt aber eine Fülle bildhafter Aussagen, die genau gesichtet werden müssen. Dabei kann und darf nicht alles bis zum Letzten seine Deutung finden, wenn der lebendigen Darstellung nicht Gewalt angetan werden soll.
Von der Fragestellung her interessiert zunächst das Haus, welches für das AT steht. Die Mauer, welche das Haus erstellt, offenbart sich als Gesetz und Propheten.[175] Sie bestand im AT, beschützte das Haus und schloß es ab. Sie versperrte den Zugang zum Innern des Hauses, zu dem vom Gesetz Umschlossenen, zu den Freuden und Annehmlichkeiten der königlichen Schätze. Im Innern dieses Hauses sitzt auch die Braut, die Kirche. Sie sieht den geheimnisvollen Reichtum des königlichen Hauses, der ihr aber nicht verständlich ist. Die Weisheit muß ihn erst erklären, die Erkenntnis erst die verriegelten Tore auftun.
Das Innere ist aber nicht völlig abgeschlossen, denn die Mauer hat in ihrem geistigen Teil Fenster und Höhlungen, d. h. Durchbrüche. Der geistige Teil des Gesetzes und der Propheten gibt den Ausblick frei nach dem Osten, auf Christus hin.[176] Durch diese Möglichkeit einer Verbindung ruft Christus die Kirche zu sich.
Die Kirche soll sich durch Gesetz und Propheten am Evangelium aufrichten, sich an Christus halten, das Evangelium verkünden, das Geistige erstreben. Beherzt soll sie die Netze und Knoten der jüdischen Gesetzesinterpretation niedertreten[177] und zum Gipfel

phetas evangelii vertice sublimis adsurgens retia Iudaicae interpretationis et nodos intrepido calcet vestigio. ideoque proxima vocatur, ut adhaereat Christo, mundana non quaerat, ideo formosa, ut speciosos evangelizantium pedes proferat, ideo columba, ut spiritalia petat, terrestria derelinquat. Exp Ps 118,6,24(CSEL 62,120f). Die Auslegung zeigt viele Parallelen zu den Aussagen des Origenes. Trotzdem erscheint auch hier die Ausdeutung des Ambrosius heilsgeschichtlich lebendiger und gespannter, während Origenes (auch dort, wo er neben der geistigen Beziehung Gott-Seele heilsgeschichtliche Fakten nennt) auf dem seinsmäßigen Gegensatz verharrt; vgl In Cant lib III(GCS 8,216—223, bes 220). — Ein ähnlicher Text findet sich auch in Isaac 4,31—37(CSEL 32/I,661—664), wo sich die Auslegung auf das Verhältnis Christus-Seele beschränkt. Dort wird die Zwischenwand auf die Feindschaft zwischen Seele und Leib gedeutet; vgl auch Int Iob IV(II),8,30(CSEL 32/II,291). Dabei finden sich auch Durchblicke auf die Heilsgeschichte, wenn zB Winter und Sommer auf die Synagoge und Kirche bezogen werden. — Ähnliches in Int Iob IV(II),1,2f(CSEL 32/II,267—269).

175 Die Mauer des Weinbergs wird im Exam III,12,50(CSEL 32/I,92,21f) als vallum caelestium praeceptorum bestimmt.

176 Hinter der Himmelsrichtung steht die bei Ambrosius immer wieder vorkommende Vorstellung von Christus als der (aufgehenden) Sonne. Sie greift Mal 3,20(=4,2) und Zach 6,12 auf. Vgl zB Inst Virg 8,56(PL 16,320); Exp Ps 118,12,22—25(CSEL 62,263—266); Expl Ps 43,6(CSEL 64,263f); zum gesamten Problem Dölger, Sol salutis. Vgl auch Dreves, Des Hl Ambrosius Lied vom Morgenrot, 247f. Hierhin gehört noch das Gegensatzpaar: Dunkel — Licht als Ausdruck des Gegensatzes der Testamente, vgl S 472 f.

177 Vgl die synagogae retia, in die sich Christus nicht verwickelt und die er löst: Int Iob IV(II),1,2(CSEL 32/II,268).

des Evangeliums gelangen. Dieser Form der Aufforderung liegt ein unbewußten Bildwechsel zugrunde. Ließ die bisherige Darstellung vermuten, Christus werde die Riegel aufbrechen und in das Haus eintreten, so unterstellt das eben Gesagte ein Heraustreten der Braut (durch die Fenster) zu Christus hin. Christus holt die Braut aus dem Haus. Hinter diesem Bildwechsel steht die Vorstellung, daß das Gesetz bei aller Gültigkeit und Hinführung zu Christus eben doch Absperrung war und tatsächliche Fessel, von der die Kirche befreit werden mußte; eine Fessel vor allem in der materiellen Auslegung und Mißdeutung des Gesetzes durch die Juden. Diese scheint konkretisiert in den Hindernissen, die Christus überspringt und übersteigt.[178] Die Hügel sind die materiellen Lehransichten der Juden, die Netze, Fallstricke und Knoten ihr falsches Gesetzesverständnis (sowie ein Hinweis auf die Sünde). Hindernis ist auch die nur kurz angedeutete Zwischenwand, ohne daß genauer gesagt würde, worin sie besteht. Christus hat diese Hindernisse überwunden und niedergetreten, an seiner Hand wird dasselbe auch der Kirche gelingen. Christus selbst erscheint in der Gestalt des Hirsches, der Gesetz und Evangelium als Waffe trägt, als Schlange, die in neuer Haut erglänzt und (als Zähne) Gesetz und Evangelium besitzt. Er beseitigt die Hindernisse, nicht aber das Haus, indem er das Gesetz erfüllt und es vor Mißdeutung schützt. Das Haus wird zum Tempel, der auf dem Fundament der Apostel

[178] Das Überspringen der Hügel entstammt Hl 2,8, das bereits vorher gedeutet wurde (vgl Exp Ps 118,6,5—7[CSEL 62,110—112]) und so immer wieder anklingt. Aus dieser Deutung soll das Wesentliche festgehalten bleiben: Der Vers 2,8 vox consobrini mei, ecce hic advenit saliens super montes, transiliens super colles wird der auf Christus wartenden Kirche in den Mund gelegt (vgl ibid 6[110f]), wobei das Überspringen der Hügel eine genauere Erklärung findet, deren zentraler Satz so lautet: salit super Adam, transilit super synagogam, salit super gentes, transilit super Iudaeos (ibid 7[111,18f]). Auffallend ist dabei der rhythmische Wechsel von salit-transilit und die damit gegebene Anordnung der Substantiva. Das eigentliche Überspringen wird von der Synagoge und den Juden ausgesagt. Der kurz vorher sich findende Ausdruck salit super excelsa, ut ascendat super sponsam (ibid [111,17]) legt nahe, daß das einfache salit super ein auf etwas Springen, ein zu jemand Hinspringen bedeutet: Er springt auf die Höhen, um zu der Braut zu gelangen, die im Berg versinnbildet ist. Dabei springt er dann über die Hügel hinweg, überspringt das Unwesentliche. Für den oben genannten zentralen Satz ergibt sich dann: Christus springt bei seinem Erlösungswerk von Berg zu Berg; er springt zu Adam (den er erlöst), übergeht aber die Synagoge; er springt zu den Heiden (bei denen er die Braut findet), übergeht aber die Juden. Die montes und colles werden in der weiteren Auslegung mehr moralisch gedeutet. Dabei interessiert die Tatsache, daß neben Petrus, Johannes und Jakobus auch Isaias und Jeremias Berge genannt werden. Das mag im Zusammenhang deutlich machen, daß Christus nicht das ganze AT übersprungen hat, sondern nur seine konkreten Mißbildungen, daß die Propheten positiv gewertete Situationen auf dem Heilsweg darstellen (vgl ibid 7[112], zu der Beurteilung der Propheten auch S 52, 374/76).

und Propheten ruht, worin auch ein Bleiben des Gesetzes in seiner erfüllten Form ausgesprochen ist.

Das Ergebnis des Textes läßt sich in folgenden Punkten formulieren.

1. Das Gesetz ist gut. Es schützt die Braut und die Schätze, es konstituiert den Raum, in welchem beide geborgen sind. Das Gesetz ist gut, weil es in dem seinen Formulierungen zugrunde liegenden geistigen Sinn auf Christus und die in ihm gegebene Erfüllung weist.

2. Der Erfüllungsgedanke zeigt deutlich die Unvollkommenheit des Gesetzes. Sein Reichtum ist ein geheimnisvoller Reichtum, der noch nicht erschlossen und zugänglich ist, vielmehr der Erläuterung bedarf.

3. Mit der Unvollkommenheit hängt das materielle Mißverständnis des Gesetzes zusammen. Der Ansatz, welcher im Gesetz liegt, wird nicht berücksichtigt, die Bedeutung der Mauer verkannt. Eine Zwischenmauer wird erbaut, Fallstricke und Netze werden gelegt, steinerne Hügel aufgeschichtet.

4. Die geplante Erfüllung des Gesetzes wird so eigentlich zur Befreiung vom Gesetz. Sie bringt eine Beseitigung der Hindernisse, das Ende des mißverstandenen Gesetzes.

5. Dennoch wird auch die eigentliche Erfüllung nicht übersehen. Was am Gesetz gut ist, nimmt Christus zum Anknüpfungspunkt seiner Erlösung. Die Mißdeutung des Gesetzes und die dadurch errichteten Hindernisse ließen trotzdem die Fenster des Gesetzes zu Geltung und Bedeutung kommen. Und diese positive Funktion des Gesetzes geht in den Tempelbau ein, der aus dem Gewesenen und Neuen errichtet wird und auf dem Fundament der Apostel und Propheten, auf der Grundlage von Gesetz und Evangelium ruht.

6. So zeigt die Darstellung deutlich die Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium. Sie gehören zusammen auf Grund des göttlichen Planes, demzufolge das eine zum anderen führen und in ihm erfüllt werden sollte, sie sind aber auch eins in der tatsächlichen Heilstat. Eins in Christus, der im Bild der Schlange und des Hirsches beides als Waffe trägt, der sich bei der Befreiung der Braut des Gesetzes bedient. Eins auch im Bild der Braut, dem Partner Gottes, der bereits im AT, im Innern des Hauses da ist und der gleiche bleibt nach seiner Befreiung.

§ 9. Die eine Mauer und die Zwischenmauer

Das Bild der Mauer kehrt noch in einer anderen Form wieder. Wie das Bild der mehrfachen Ehe[179] sprengt es die bisher im großen

[179] Vgl S 54/68.

und ganzen gewahrte Beschränkung auf das Gesetz, indem es die großen heilsgeschichtlichen Zusammenhänge aufzeigt und somit die Brücke zur Frage nach dem Gesetz in den einzelnen Abschnitten der Heilsgeschichte schlägt[180]. Auch nimmt es von seiner Thematik her die Verbindung zur Zweibrüdertheologie auf.[181]

Der in der zuletzt analysierten Darstellung zweimal genannte paries medius oder medius paries maceriae[182] erfährt im Lukaskommentar eine eingehende Deutung, wobei nochmals das Bild von der Hausmauer aufgegriffen und eine Erklärung von Hl 2,8—12 gegeben wird.[183]

Bei der Auslegung des Stammbaumes Jesu stößt Ambrosius auf die Frage, warum in ihm zwei Nachkommen des Juda genannt werden, wo doch einer genügt hätte, um die Kontinuität der Geschlechter aufzuzeigen.[184] Die Antwort auf diese Frage liegt in der Tatsache, daß »in beiden ein Geheimnis ruht«[185]. In der näheren Entfaltung dieser Antwort schildert der Bischof zunächst die Geburt dieser Zwillingssöhne des Juda durch Thamar, indem er sich genau an Gen 38,27—30 hält: An die Hand, welche der eine der Zwillingsbrüder aus dem Schoß der Mutter streckte, band die Hebamme einen roten Faden mit der Bemerkung, dieser solle als erster geboren werden. Der zog jedoch seine Hand zurück, und sogleich kam sein Bruder zur Welt, an den die Hebamme die Frage richtete, warum durch ihn die Wand eingerissen worden sei. Sie nannte ihn deshalb Phares. Dann wurde der geboren, an dessen Hand sich der rote Faden fand, und sie nannte ihn Zara.[186]

Wenngleich in der Auslegung des Berichtes die Mauer zunächst nicht erwähnt wird, muß sie ganz geboten werden, weil sie eine geschlossene Einheit bildet, innerhalb derer sich eine Reihe interessanter Aussagen findet.

Im Geheimnis der Zwillinge wird »das zweifache Leben der Völker beschrieben; das eine nach dem Gesetz, das andere nach dem Glauben; das eine nach dem Buchstaben, das andere nach der Gnade«[187]. Das heißt nach der Sprache des Bildes: die Gnade war vor dem

[180] Vgl S 196/244.
[181] Vgl S 134/196.
[182] Exp Ps 118,6,19(CSEL 62,118,1) und 23(120,4f).
[183] Exp Luc III,19—29(CSEL 32/IV,112—120). Die endgültige Redaktion der Predigten über das Lukasevangelium entstammt ungefähr der gleichen Zeit wie die Predigten über Ps 118. Das dritte Buch ist einer der redigierten Teile des Lukaskommentars. Vgl Palanque, Ambroise, 524f.529—536.
[184] Vgl Exp Luc III,19(CSEL 32/IV.112).
[185] ... in utroque mysterium est. ibid (112,18f).
[186] Vgl ibid 20(113).
[187] ... gemina describitur vita populorum, una secundum legem, altera secundum fidem, una secundum litteram, altera secundum gratiam. ibid 21(113,13—15).

Gesetz, der Glaube vor dem Buchstaben da, abgebildet in der vorgestreckten Hand. Das Handeln der Gnade ging voraus in Job, Melchisedech, Abraham, Isaak und Jakob, »die durch den Glauben ohne Gesetz lebten«[188], was Ambrosius mit Gen 15,6, der Stelle vom rechtfertigenden Glauben Abrahams beweist, sowie mit dem Opfer Melchisedechs, in dem er eine figura des Opfers Christi erblickt. Und so kann er sagen: »So gingen die heiligen Patriarchen dem Gesetz voraus und glänzten losgelöst von den Fesseln der Vorschriften in der freien und uns gleichen Gnade des Evangeliums.«[189]
Auf diese Zeit der Patriarchen folgte eine zweite Epoche der Gottesverehrung, die Zeit der Priester und Könige, womit der Bischof die Zeit des Gesetzes anspricht. Auch diese Zeit ist nach seiner deutlichen Aussage von Gott gewollt, »denn auch jene, die nach dem Gesetz des Moses gottergeben und fromm stritten, sind nicht von der Gnade und der Ehre ausgeschlossen, aber die erste Frucht der Frömmigkeit wuchs bei den Vätern und nicht bei ihren Erben«[190]. Das beweist Zara, der Ältere, dessen Name Oriens auf Christus, den wahren Oriens weist.[191] Sein erster Strahl leuchtete auf in den Patriarchen, in deren Handeln die Christen bereits wie in einem einzigen großen Leib eingeschlossen waren.[192]
Hier taucht nun in der Darstellung des Ambrosius das Bild von der Zwischenmauer auf. Die zuletzt genannte Einheit von Patriarchen und Christen wird gestört, »denn da aber schob sich, gleichsam als eine Zwischenmauer, die Befolgung des Gesetzes ein, und das Leben der Väter schien irgendwie eingerissen, von dem die Hebamme als Typus vielleicht der Gerechtigkeit, die uns bei unserer Geburt aus dem Schoß der Natur in Empfang nahm, wie berichtet wird, gesagt hat: 'Dieser soll als erster hervorgehen' (Gen 38,28)«[193]. Diese Unterbrechung widerspricht der Stufenordnung

[188] ...qui per fidem sine lege vivebant. ibid (113,18f).
[189] praevenientes enim legem patriarchae sancti praescriptorum vinculis absoluti libera et consimili nobis evangelii gratia refulserunt. ibid (113,21—23).
[190] quia illi quoque qui secundum legem Moysi religiosam et piam militiam militabant, non sunt gratiae et honoris exsortes, sed prior pietatis fructus in auctoribus quam haeredibus. ibid 22(114,3—5).
[191] Vgl ibid (114). Daß unter dem verus Oriens (114,7) Christus zu verstehen ist, zeigt III,24(115), wo Zara ausdrücklich Vorbild Christi genannt wird. — Der hier herangezogene Vers Zach 6,12 (oriens nomen est mihi) wird Exp Ps 118,12,22(CSEL 62,263—265) deutlich auf Christus bezogen, auf den auch der Kontext von Zach 6,11f weist, wo der Name Oriens dem Hohenpriester Josue zugesprochen wird, der seinerseits (Josue = Jesus) Hinweis auf Christus ist, wie die Gestalt des Josue bereits deutlich werden ließ, S 12/14.
[192] Vgl Exp Luc III,22(CSEL 32/IV,114).
[193] sed media tamquam saepis obiecta legis est observatio et quodammodo vita maiorum videtur incisa, de qua in typo illa obsetrix, fortasse iustitia, quae nos emissos alvo naturae matris excepit, dixisse proditur: ‚hic exiet prior'. ibid (114,12—16).

der Gottesverehrung, die Ambrosius als wunderbar und von der Weisheit geformt preist.[194]
So löst sich denn der Bischof trotz der Erwähnung der Zwischenmauer noch nicht von der Vorstellung der einheitlichen Gottesverehrung, die er in einem kurzen Exkurs[195] darlegt: Auch in der Zeit der Patriarchen, auf der ersten Stufe der Gottesverehrung, war das Evangelium Norm, Norm das Kreuz Christi, sein Blut und der Glaube. Das zeigen Abraham, Noe, Isaak und Jakob. Das zeigt auch Rahab, die (ebenfalls dem vorgesetzlichen Raum angehörend[196]) als Typus der Kirche allen Aufnahme und Liebe schenkt und in Fruchtbarkeit eine große Menge des Volkes zum Leben bringt. Ein weiteres Beispiel überschreitet bewußt den Bereich der Patriarchen, der schon durch Noe und Rahab ausgeweitet ist: Ambrosius führt Isaias an, von dem er sagt: »Auch das Leben der Propheten ist nach dem Evangelium ausgerichtet.«[197] Der Kirchenvater kehrt daraufhin zum Bild der Zwillinge und der Zwischenwand zurück. Er sieht in Zara das Vorbild Christi, weil dieser »der leiblichen Geburt nach als der Spätere, in der Kraft und Wahrheit aber als der Erste da war und den Vorrang vor allen in Anspruch nahm«[198]. Den gleichen Sachverhalt meine Johannes, wenn er von einem spricht, der nach ihm kommt, aber vor ihm war (vgl. Jo 1,27).[199] Auf Christus weist auch der an die Hand gebundene rote Faden, der auf das Kreuz, sein Blut und sein menschliches Handeln hindeutet.[200] Aber Christus kam nicht, Zara zog die Hand zurück, und sein Bruder kam zur Welt, »nachdem gleichsam ein Riß in die Mauer gemacht wurde. Der Apostel nannte ihn deshalb gewissermaßen eine Zwischenzaunwand, und er erhielt selbst von dem Riß her seinen Namen, denn Phares bedeutet Trennung«[201], wie ja auch die Pharisäer ihren Namen von der Trennung haben. Diese Mauer wäre besser ganz geblieben, was möglich gewesen wäre, hätte sich die Folgezeit in ihrem Ringen an das angeschlossen, was bereits

[194] Vgl ibid (114). Schon Irenäus verwendet das Bild als Deutung des Nacheinanders in der Einheit von AT und NT, ohne die Gegensätzlichkeit besonders zu betonen. Vgl Adv haer IV,25,2f(Harvey, II,233f).
[195] Vgl Exp Luc III,23(CSEL 32/IV,114f).
[196] Vgl Josue 2. Als Heidin gehörte Rahab noch dem vormosaischen Bereich an. Zur Geschichte des Bildes vgl Daniélou, Sacramentum futuri, 217—232.
[197] nam secundum evangelium vita etiam prophetarum est. Exp Luc III,23(CSEL 32/IV,115,1f).
[198] ... qui ortu corporis posterior, virtute et veritate primus existens principatum sibi omnium vindicavit. ibid 24(115,16—18).
[199] Vgl ibid (115).
[200] Vgl ibid (115).
[201] ... quasi incisione facta saepis exivit frater eius, quem quasi medium parietem saepis vel maceriae apostolus nominavit (cf Eph 2,14) atque ipse de incisione nomen accepit; Phares enim divisio est. ibid (115,21—116,2).

war. »Viel besser wäre es nämlich gewesen, wenn das beschnittene Volk das Leben der Väter hätte nachahmen wollen, denn so hätte es nur eine Mauer gegeben, eine Wand, einen Bau aus dem Früheren und Späteren. Weil aber die Schwäche des Späteren jene erste Lebensform nicht erfüllen konnte, ist ohne Zweifel ein Riß entstanden an dieser einen Wand oder Mauer, die nach Gottes Willen erbaut worden war. Es ist gleichsam eine Zwischenmauer dazwischengekommen, so daß jene Mauer, d. h. der ewige und fortlaufende Bau der guten Sitten unterbrochen wurde.« [202]

Um welche Mauer es sich handelt, wird aus einer Reihe von Äußerungen klar. Es ist die Mauer, die den fruchtbaren Acker umschließt, die den Dieb abwehrt, den Acker vom unbebauten Land trennt. Die Zitation von Is 5,5 spricht von der Wegnahme der Mauer durch Gott, von der Preisgabe des Weinberges, wodurch die Darstellung in eine besondere Nähe zur Deutung des Weinbergturmes [203] rückt. Die Mauer soll immer unversehrt sein, sie sichert unser geistiges Haus und kann von keinem Menschen errichtet, sondern muß immer von Gott erbaut sein. Sie ist nützlich, weil sie vor der Sünde bewahrt, und wer sie zerstört, hat das Heil verloren. [204] So werden in diesen Aussagen die Heilswirklichkeit der Kirche, wie auch das Leben des einzelnen angesprochen.

Im Zusammenhang mit der Unterbrechung der Mauer durch die Zwischenwand würdigt Ambrosius das Heilshandeln Christi als Wiederherstellung der Mauer. »Er richtete das Bollwerk jener alten Mauer wieder auf und schloß uns wieder an den Wandel der Väter und an die alte Glaubenseinfalt an. Deswegen sprach der Prophet von ihm: 'Erbauer der Wand wirst du genannt werden' (Vgl. Is 58,12). Er beseitigte nämlich das Hindernis, welches die Einheit des Geistes und Leibes und die Aufeinanderfolge des einfachen Lebens geteilt hatte, und 'er wurde unser Friede, der aus beiden Teilen eines machte und die Zwischenmauer beseitigte' (Eph 2,14).« [205]

[202] multo enim melius, si circumcisus populus vitam maiorum voluisset imitari; sic enim fuisset una saepis, una maceria, una aedificatio priorum atque sequentium. sed quia primum illum vitae actum posterioris infirmitas non potuit inplere, incisione sine dubio facta saepis eius sive maceriae, quae secundum deum aedificata erat, tamquam medius paries interiectus est, ut illa saepis, h.e. perpetua atque continua bonorum morum aedificatio rumperetur. ibid (116,8—15).

[203] Vgl ibid IX,24(446f), S 37f.

[204] Vgl ibid III,24(116).

[205] ... veteris illius munitionem saepis instaurans in maiorum nos actum et antiquam simplicitatem fidei reformavit. unde de eo et propheta dixit: ,vocaberis aedificator saepis'. tulit enim illum obicem qui unitatem mentis et corporis seriemque vitae simplicis dividebat, atque ,ipse factus est pax nostra qui fecit utraque unum et medium parietem saepis solvens'. ibid 26(116,27—117,6). Ohne genauere Interpretation findet sich die niedergelegte Zwischenmauer in

Indem Ambrosius so durch eine falsche Wiedergabe von Eph 2,15 die Wand als die Feindschaft im Fleische[206] versteht, kommt er zu einer moralischen Deutung ihrer Beseitigung durch Christus als Versöhnung des inneren und äußeren Menschen in der Aufhebung des Gesetzes der Vorschriften und Bestimmungen.[207] Sie wird aber auch heilsgeschichtlich gesehen als Herstellung der Einheit von Juden und Griechen.[208]

Die Beseitigung der Zwischenwand durch Christus wird näher bestimmt: »Er hob den Aberglauben des Sabbat auf, den fleischlich verstandenen Sabbat, und beseitigte gleichsam die Zwischenwand des Gesetzes, die uns durch die Schwierigkeit der Vorschriften von jener Gottesverehrung abhielt, die Gottes Willen entspricht, indem es nach dem Gesetz des Moses den Heiden nicht leicht, ja sogar unmöglich war, für Gott zu streiten, da der törichte Aberglaube der Juden die reine Zuneigung der Heiden zurückhielt, sich seiner Befolgung zu unterziehen.« [209]

Dennoch wird die Möglichkeit, Notwendigkeit und Güte des Gesetzes festgehalten. Es ist nützlich für den Ungläubigen, notwendig für den Schwachen, da es »die Leichtfertigen und Verirrten durch die Strenge der heilsamen Vorschrift in Schranken halten und durch aufmerksame Beobachtung einschließen sollte« [210]. Gut aber ist es, weil es geistig ist und einen Sinn hat. Wer diesen Sinn nicht annimmt und nicht den Glanz sieht, der über das Gesetz hinausreicht, nämlich Christus selbst, für den ist das Gesetz nicht gut. Ein solcher schaut nicht über die Mauer hinweg. Isaias dagegen hat das getan in seiner Schau des Herrn. Gott erblickt man nämlich nicht auf Hügeln, sondern nur auf den Bergen (vgl. 3 Kg 21,28). [211]

VII, 203(373f). In Apol Dav 3,11(CSEL 32/II,306,22—24) wird das Niederreißen der Zwischenwand nicht Christus, sondern dem Volk der Christen zugeschrieben und erhält eine eindeutig heilsgeschichtliche Interpretation: ... duos populos esse generandos, quorum posterior in crucis signo saepem omnem ac munitionem populi superioris incideret.

[206] Paulus sagt nicht, Christus habe die Mauer, dh die Feindschaft im Fleische beseitigt, sondern: Christus hat in seinem Fleische die Feindschaft beseitigt, dh die Mauer.

[207] Zur moralischen Deutung vgl auch Exp Luc VII,137—142(CSEL 32/IV,342—346) und Expl Ps 47,8(CSEL 64,353).

[208] Vgl Exp Luc III,26(CSEL 32/IV,117).

[209] ... sabbati superstitionem tulit, sabbati corporalis et quasi medium solvit legis parietem, qui nos ab ea pietate, quae secundum deum est, decretorum difficultate prohibebat, eo quod iuxta Moysi legem non erat facile atque possibile gentibus militare deo, cum inanis superstitio Iudaeorum purum adfectum gentium a subeunda observatione revocaret. ibid (117,12—18).

[210] ...quae lubricos et errantes praecepti salutaris austeritate cohiberet et observationum adtentione concluderet. ibid (117,19—21).

[211] Vgl ibid (117). Ähnlich wird Exp Ps 118,22,41(CSEL 62,508) zu verstehen sein, wo (im Gegensatz zu Adam) David eine Mauer genannt wird, weil er Gottes Gebote nicht vergessen hat.

Durch den letzten Gedanken gelingt dem Bischof die Verbindung zu den Hügeln und Bergen von Hl 2,8, was ihn veranlaßt, eine Deutung von Hl 2,8—12 anzuschließen. Vom Kontext her wird es verständlich, daß Ambrosius hier im Gegensatz zu der bereits behandelten Erklärung aus dem Kommentar zum 118. Psalm[212] die Hausmauer, hinter der die Braut wohnt, negativ wertet. Dies zeigt sich bereits in der Überschrift, die der Bischof gleichsam über die Erklärung setzt: »So belehrt uns die Kirche im Hohenliede, daß diese Mauer unserem Herrn Jesus Christus keinen Widerstand leisten konnte, aber auch dem nicht, der Christus nachgefolgt ist.«[213] Denn als Christus die Menschen in ihrer irdischen Gesinnung und in die Bande des Fleisches verstrickt sah, kam er auf die Erde, »um jene Wand des Gesetzes, d. h. Last und Wahn des materiellen Verständnisses aufzuheben, das die Herzen der Völker gleichsam bedrückte und verdunkelte. Besser ist also eine Mauer als eine Wand.[214] Schließlich war auch die getünchte Wand nicht gut, was nicht ohne Grund dem Hohenpriester gesagt wurde (vgl. Apg 23,3), da er die Hindernisse der Zwischenwand bewahrte, die der Herr Jesus wie einen harten Dienst beseitigte. Er brachte eine Gottesverehrung, die leichter war als jene, so daß nicht mehr allein das Volk der Juden — sozusagen eingesperrt in die materiellen Vorschriften des Gesetzes —, sondern alle Völker durch das Evangelium zum Gottesdienst gerufen wurden.«[215]

Zum Bild der Zwillinge zurückkehrend faßt Ambrosius zusammen: Die Zwillinge versinnbilden zwei Lebensformen, zwei Arten des Lebenskampfes. Da die erste besser war als die auf sie folgende, wird sie wiederhergestellt. Dennoch gilt: Auch das Gesetz ist gut, wenn man den Geist über den Buchstaben stellt. — Aus dieser Bemerkung wird eine grundsätzliche Stellungnahme zur Auslegung

[212] Vgl S 38/43.

[213] docuit itaque nos ecclesia in canticis canticorum quod iste paries domino nostro Iesu Christo obstare non potuit nec ei qui secutus est Christum. Exp Luc III,27(CSEL 32/IV,118,1—3).

[214] Die eigenartige Formulierung meint: Besser ist eine schützende Mauer als eine sperrende Zwischenmauer. Ambrosius nennt letztere eine Wand (paries), weil in Apg 23,2f der das Gesetz mißachtende Hohepriester getünchte Wand (paries dealbatus) heißt. So bekommt Ambrosius im Begriff der Wand eine Bezeichnung für das mißverstandene Gesetz, das nicht schützende Hilfe, sondern sperrendes Hindernis ist. Vgl S 53f.

[215] ... ut parietem illum legis, h.e. molem quandam et superstitionem intellectus corporalis auferret, quae quasi premeret et obumbraret corda populorum. melior igitur maceria quam paries. denique non bonus paries dealbatus, quod non otiose dictum est principi sacerdotum eo quod medii parietis impedimenta servabat, quem dominus Iesus abstulit quasi duram militiam, quo clariorem observantiam religionis infunderet, ut iam non unum Iudaeorum genus quasi corporali quodam praescripto legis inclusum, sed omnes gentes ad dei cultum per evangelium vocarentur. Exp Luc III,27(CSEL 32/IV,118,17—26).

der Schrift, indem Ambrosius deutlich macht, wie der Bericht der Zwillingsgeburt für den Leser keine große Gnade bedeuten würde, wenn dieser nicht in ihr das Licht eines so großen Geheimnisses erblicken würde, wie das auch bei den Frauen Abrahams der Fall ist, deren Deutung durch Paulus (vgl. Gal 4,21—31) für den Christen beispielhaft ist. In der Freien sieht er das himmlische Jerusalem, das durch keine Zwischenwand zerrissen oder zerteilt ist, »denn beseitigt ist jene Wand des AT im materiellen Verständnis. Die Magd ist verstoßen, die Freie bleibt... Die Freie ist die Kirche, die Verstoßene die Synagoge.«[216] Das Joch der Juden, das sie nicht hatte über die Mauer blicken lassen, ist weggenommen, und wir tragen das leichte Joch Christi, das mehr erhebt als niederdrückt. Auf diesen Christus weist Zara in seiner ausgestreckten Hand, »so daß er uns damit versprach, es werde jener kommen, der die alte Lebensform zurückbringen und die Freiheit, die er dem ersten Adam gegeben hatte, im neuesten Adam wiederherstellen würde, damit das Menschengeschlecht kein Gesetz der Knechtschaft mehr habe«[217].

*

Die ausgedehnte Deutung birgt eine Fülle von Aussagen. Aus ihnen gilt es, die Lehre über das Gesetz herauszuschälen. Dieses Vorhaben wird erschwert durch die verschlungenen Linien der einzelnen Themen und Gesichtspunkte, die im Gesamt des Bildes vereint sind.

1. Das Bild der Mauer, das bereits in der letzten Analyse behandelt wurde, ist hier nicht die sinnenhafte Verkörperung des Gesetzes, wenigstens nicht in erster Linie, wie noch gesagt werden wird. Deutlich zeigt es ihre göttliche Herkunft und ihren Charakter als bewahrenden Schutz. Von den Patriarchen reicht sie (zumindest in den Planung Gottes) bis in die christliche Gegenwart. Sie begrenzt, schützt und wehrt ab. Was sie beschützt, ist der Acker, der auch als geistiges Haus bezeichnet wird und für die Seele, für das geistige Leben des Menschen vor Gott und sicher auch für die Kirche steht.[218]

[216] solutus enim est secundum intellectum corporalem veteris ille paries testamenti, expulsa est ancilla, tenetur libera ... libera est enim ecclesia, expulsa synagoga est. ibid 29(119,17—20).

[217] ... ut promitteret nobis quia venturus erat qui veteris vitae revocaret usum et libertatem quam tribuerat primo illi Adam in Adam novissimo reformaret, ut iam genus hominum sine lege sit servitutis. ibid (120,3—6).

[218] Als Bild der Kirche und Schutz gegen das Böse findet sich die Mauer in Exam VI,8,49(CSEL 32/I,240f); vgl auch Expl Ps 47,22(CSEL 64,359f), Virg I,8*,49 (PL 16,202). Als Umfriedung der Seele in Virginit 11,60f(PL 16,281f). — Der Acker wird von Ambrosius öfter als Bild für die Fruchtbarkeit der Kirche verwendet: zB Expl Ps 43,39(CSEL 64,290); ibid 11(269). Die Kirche als Weinberg: zB Exp Ps 118,22,41(CSEL 62,508); Expl Ps 36,19(CSEL 64,85f); Exam III,12,50—52(CSEL 32/I,92—95); Exp Luc IX,29 (CSEL 32/IV,448f).

Durch ihre Funktion wird die Mauer nützlich und heilsnotwendig, sie bewahrt vor der Schuld. Die Mauer ist das Evangelium, unter dessen Schutz und nach dessen Norm bereits das Leben der Patriarchen verlief. Schon damals war das Evangelium, der Glaube, Christus, sein Kreuz und Blut Richtschnur des Handelns. Diese Mauer sollte durch alle Zeiten hindurch bestehen und so das Heil der Menschen gewährleisten.[219]

2. Neben dieser Mauer gibt es eine andere, eine Zwischenmauer und ‚Wand'. War sie oben moralisch gedeutet[220], so steht sie hier in erster Linie für das mosaische Gesetz. Warum sie plötzlich da ist, wird nicht ausdrücklich gesagt, geht aber aus der Bemerkung hervor, daß das Gesetz notwendig für den Schwachen und nützlich für den Ungläubigen war. Unglaube und Schwäche der Menschen unterbrechen die eine Mauer, und diese Unterbrechung macht eine andere Mauer notwendig, die nun ihrerseits durch heilsame Vorschriften die Leichtfertigen und Verirrten eingrenzen und schützen soll.[221] Wenngleich so das mosaische Gesetz von Anfang an unter einem negativen Aspekt steht, darf nicht vergessen werden, daß es notwendig und nützlich ist, aber auch gut, weil es geistig ist und in seinem Sinn auf Christus hinweist: Man kann über die Mauer hinwegschauen und so Christus erblicken. Eine Vorstellung, die den Fenstern im oberen Teil der Mauer entspricht, von denen im letzten Bild die Rede war.[222] Von dieser Möglichkeit wird auch Gebrauch gemacht, wie das Beispiel des Isaias (und der Propheten) zeigt, der Gott auch zur Zeit des Gesetzes schauen durfte.

3. Die Zwischenmauer wird aber auch, und das mit besonderem Nachdruck, negativ beurteilt. Neben der positiven Möglichkeit findet sich die Tatsache, daß man nicht über die Mauer hinwegschauen kann. Ein von außen hinzutretendes Element macht dies illusorisch: Das Joch der Gebote läßt die Juden ihren Blick nicht erheben. Damit ist zunächst eine Tatsache festgestellt, die aber aus der ganzen Darstellung heraus verworfen und als fleischliche Auslegung des Gesetzes verstanden wird.

[219] Die aus den Aposteln und Propheten bestehende Mauer umgibt auch das himmlische Jerusalem; vgl Virginit 14,87(PL 16,288), Apol Dav 17,82f(CSEL 32/II,353).
[220] Vgl Exp Ps 118,6,23(CSEL 62,120), S 39.
[221] Zum Gedanken eines sich abzeichnenden zweiten Sündenfalls vgl S 331f. — Auch die Juden sahen im Gesetz eine die Risse flickende Wand, wie das Bild der Mauer überhaupt in der altjüdischen Literatur öfter zu finden ist; vgl Strack-Billerbeck III,127f.587f, auch 588—591. Noch heute ist im Gesetz eine Scheidewand aufgerichtet zwischen Juden und Nichtjuden, vgl Ziegler, Kampf zwischen Judentum und Christentum, 84.93f.
[222] Vgl Exp Ps 118,6,24(CSEL 62,120f), S 40f.

4. Die zuletzt erwähnte und von außen her verursachte Unmöglichkeit, über die Mauer hinwegzusehen, wird dann auf die Mauer selbst übertragen: Das mosaische Gesetz wird tatsächlich nicht nach seinem geistigen Sinn verstanden, sondern materiell, fleischlich mißdeutet. Dieses falsche Verständnis, konkretisiert vor allem in der Spaltergruppe der Pharisäer, läßt das Gesetz zu einer trennenden Zwischenmauer, zu einem Aberglauben werden. Aus der Zwischenmauer, die den entstandenen Riß der einen Mauer notdürftig und notwendig überbrückt, wird eine Zwischenmauer, die den einheitlichen Verlauf der großen Evangeliumsmauer trennend sperrt, wird eine ‚Wand'. Diese negative Sicht der trennenden Wand durchzieht als Hauptmotiv die ganze Darstellung, so daß auch die Wand aus Hl 2,9 eine andere Darstellung erfährt als im Kommentar zum 118. Psalm und als Hindernis gesehen wird. Sie ist Hindernis vor allem für die Heiden, die mit einem solchen Gesetz nichts anzufangen wissen.

5. Die so sichtbar werdende negative und positive Rolle des Gesetzes kann nicht zwei getrennten zeitlichen Bereichen zuerkannt werden. Beide Formen der Zwischenwand sind irgendwie gleichzeitig da. Trotz der finsteren Schilderung des Gesetzes als ‚Wand' bleibt auch das Zwischenmauersein im Sinn einer Überbrückung erhalten. Das wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, spricht sich aber in der Tatsache aus, daß auch für die Propheten das Evangelium Norm war und auch denen unter dem Gesetz die Gnade nicht verschlossen blieb. Dies unterstellt, daß die ursprüngliche Mauer auch nach der Unterbrechung irgendwie weiterlief.

6. Die Zwischenmauer findet ihr Ende in Christus, der sie beseitigt. Dabei handelt es sich um eine Beseitigung beider Arten von Zwischenmauer. Zwar liegt der Nachdruck auf der Aufhebung des Gesetzes in seiner abergläubischen Verbildung durch die Juden, in seiner den Juden allein zugänglichen Form, aber es wird auch deutlich gesagt, daß Christus den früheren Zustand, der vor dem Gesetz zur Zeit der Patriarchen geherrscht hat, wiederherstellte. Ja, der Ansatzpunkt seiner Wiederherstellung rückt an den Uranfang selbst, wie die Parallele von erstem und neuestem Adam zeigt.

7. Der Gedanke einer Umformung des Gesetzes in die Zeit Christi hinein, eines auch im Evangelium bleibenden Gesetzes findet sich in dieser Darstellung nicht, was seinen Grund darin hat, daß die Mauer als solche und damit das Evangelium selbst von Anfang an als eine Institution verstanden wird, die irgendwie Gesetzescharakter trägt: Sie bewahrt, schützt, wehrt ab, ist Norm des Handelns.

Diese Institution erscheint von Anfang an so angelegt, daß sie in sich ständig entfaltender Hinführung das Heil in Christus bringen sollte. Norm zur Zeit der Patriarchen, hätte sie dies auch sein sollen (und war es auch teilweise) zur Zeit der Könige und Priester, sie ist es auch zur Zeit der Christen. Das mosaische Gesetz ist nur eine bedingte Zwischenmauer, die notfalls die Funktion der eigentlichen Mauer erfüllen kann, ihr aber auch tatsächlich hindernd im Wege steht. Eine Beseitigung dieser Zwischenstufe braucht keine Umformung des mosaischen Gesetzes ins Christentum hinein zu beachten, die Wiederherstellung des von vornherein als gesetzliche Institution gesehenen Evangeliums macht solches überflüssig. Das Evangelium ist in seiner ursprünglichen, gesetzhaften Form wieder voll da.

8. Was den gesamten Text so bedeutungsvoll erscheinen läßt, ist die bereits eingangs erwähnte Darstellung der großen Zusammenhänge innerhalb des Heilsplanes und Heilshandelns Gottes. So wird deutlich, wie wenig Ambrosius an einer Darstellung des Gesetzes als solchem liegt, wie sehr er vielmehr in ihm den Teil eines großen Ganzen sieht.

Der Heilsplan bestimmt dem Heil einen festen Verlauf. Eine gottgewollte Stufenordnung sollte von den Patriarchen zum Volk der Beschnittenen (dem Volk der Könige und Priester) und von da zu den Christen führen. Ihr entsprechend hätte eine göttliche Norm dem Menschen Schutz und Gedeihen bringen sollen. Schon in diesem Heilsplan wird eine Dreiteilung sichtbar in die Zeit der Patriarchen, die Zeit des Volkes der Beschnittenen und die Zeit der Christen.[223] Das Heilshandeln weicht von diesem Plan ab. An einer Stelle erscheint die Kontinuität des Heiles unterbrochen. Schwäche und Unglaube machen es dem Volk der Beschnittenen unmöglich, sich in ihrem Handeln an die Patriarchen anzuschließen. Die Mauer erhält eine Lücke, ein Sündenfall zeichnet sich ab. Die entstandene Lücke schließt das Gesetz des Moses, welches formell die Kontinuität unterbricht, in seiner Intention aber die alte Richtung auf Christus hin hält und so die einheitliche Linie der ursprünglich einen Mauer weiterbestehen läßt. Ein weiteres Abfallen in der buchstäblichen Verkennung des Gesetzes läßt auch die

[223] An sich stellen Patriarchen und Volk der Beschnittenen keinen Gegensatz dar, da die Beschneidung bei den Patriarchen beginnt. Und so sagt Eger, Salus gentium, 56 zur Deutung dieses Textes: »Die Patriarchen hätten unmittelbar ins Evangelium einmünden können. So war es von Gott ursprünglich gedacht.« Das mag theologisch richtig sein, doch nennt Ambrosius auch für den Heilsplan bereits drei Etappen: Patriarchen, Volk der Beschnittenen, Christen, was natürlich von der Kenntnis der tatsächlichen Heilsgeschichte her formuliert sein kann.

Kontinuität der Intention verloren gehen und das Gesetz zur sperrenden Zwischenwand, zu einem Hindernis für das Heil werden. Dieses beseitigt Christus, indem er gleichzeitig die alte Ordnung wiederherstellt, nicht nur die Ordnung der Patriarchen, sondern auch die Ordnung der Freiheit des ersten Menschen. Es ist nicht nur eine Wiederherstellung des Heilsplanes, sondern des Heiles selbst. Diese doppelte Aussage ist von entscheidender Bedeutung. Sie besagt das endgültige Heil in Christus, aber auch das Weiterbestehen der ursprünglichen Heilsordnung, wodurch die beiden Seiten christlicher Existenz angesprochen sind: die tatsächliche Erlösung und die Notwendigkeit, diese tatsächliche Erlösung auch zu erlangen. Hier ist dann der Ort, an den das Evangelium als Gesetz und Norm von bleibendem Wert zu stehen kommt. Daß das Bleiben einer gesetzhaften Institution hier als ein Weitergehen der Situation der Patriarchen gesehen wird, gibt ihm eine größere theologische Tiefe, als es die sonst immer wiederkehrende Erwähnung des bleibenden Gesetzes tut, wenngleich Ambrosius diesen Gedanken nicht besonders hervorhebt.

9. Das zuletzt Gesagte bildet die Brücke zu einer moralischen Anwendung des Bildes auf den einzelnen. Sie erfolgt in der Deutung der Schutzmauer allgemein, wie auch in der Erklärung des Beseitigens der Zwischenwand als Wiederherstellung der Einheit zwischen innerem und äußerem Menschen.[224]

§ 10. Das Bild der mehrfachen Ehe

Auch das von Ambrosius verschiedentlich gebrauchte Bild der einen Frau, die nacheinander mehreren Männern zur Ehe gegeben wird, ist Ausdruck der großen Zusammenhänge, innerhalb derer das Gesetz seinen Platz hat.

In einer umfassenden Darstellung greift der Bischof dieses Bild in der Erklärung des 43. Psalmes auf. Bei der Auslegung des 15. Verses: »Du hast uns den Heiden zum Gleichnis werden lassen und zu einem Kopfschütteln unter den Völkern«[225] stellt er die Bezie-

[224] Der Gedanke, der die Zwischenmauer als Hindernis vor allem im Einzelmenschen sieht, wird ausgesprochen in Expl Ps 61,12(CSEL 64,385), wo sie als lex carnis erscheint, die der lex mentis widerstreitet. Die Zwischenmauer wird beseitigt durch Christus, der die Einheit zwischen Leib und Geist wiederherstellt. Die getünchte Wand(Apg 23,3) wird zum Bild der Sünde, für die die Juden in Ägypten die Ziegel gebrannt haben. Das mosaische Gesetz sollte durch eine teilweise Beseitigung dieser Sünde (und Wand) das Volk befreien, während die Gnade die Vollendung bringen sollte. Vgl auch S 40, Anm 174.

[225] posuisti nos in parabolam gentibus, commotionem capitis in populis. Expl Ps 43,56(CSEL 64,300,20—22). — Im Kommentar zum 118. Psalm findet sich

hung zu den Juden her, die kopfschüttelnd am Kreuz Jesu vorübergehen (vgl. Mt 27,39) und damit Jesus ablehnen, während er die Annahme Jesu durch die Heiden als ein Hinwenden der Augen auf ihn und damit ebenfalls als Kopfbewegung versteht[226]. So kann der Bischof vom Begriff caput her zu dem Gedanken übergehen, Christus habe nicht das Haupt der Juden sein können, da sie ihn (im Schütteln ihres Hauptes) ablehnten[227], wohl aber sei er das Haupt der Heiden[228]. Hinter diesem Ausdruck vom Haupt-sein steht die Vorstellung einer Ehe der Heiden mit Christus, wie das angeführte Zitat von 1 Kor 11,3 beweist, wonach der Mann das Haupt der Frau ist. Aber nicht nur diese Verbindung wird als Ehe gesehen, »sondern auch das Gesetz ist das Haupt einer sinnbildlichen Frau«[229]. Damit ist Ambrosius beim eigentlichen Gegenstand angelangt, den er in einer Reihe von Gedanken darlegt.

I. Die Ehe des Volkes der Juden mit dem Gesetz

Das Judenvolk untersteht dem Gesetz wie eine Frau ihrem Manne. Die Synagoge — das Subjekt wechselt vom Volk zu ihr als seiner religiösen Verkörperung — ist dem Gesetz wie einem Manne verbunden, wofür auch das griechische Maskulinum νόμος beweisstützend herangezogen wird. Sie ist aber nicht dem geistigen, sondern dem materiell-körperlichen Gesetz verhaftet, »nämlich dem jüdischen Ritus des Gesetzes, durch dessen Bande sie gebunden ist, weil sie nicht um die ‚Geheimnisse' der gesetzesmäßigen Ehe[230] weiß«[231].

eine Deutung des gleichen Verses, die bei stellenweise wortgetreuer Formulierung im wesentlichen die gleichen Aussagen bringt. Der spätere Text aus Expl Ps 43 wurde vorgezogen, weil er das Problem in einen größeren Rahmen stellt. Vgl Exp Ps 118,15,8(CSEL 62,333f).

226 Vgl Expl Ps 43,60f(CSEL 64,303f).

227 Vgl ibid 61(304).

228 Vgl ibid 61f(304).

229 ... sed et lex caput intelligibilis mulieris. ibid 62(304,29f).

230 Zum Begriff der sacramenta legitimi coniugii vgl S 61 und den Exkurs über die atl Sakramente S 387/405.

231 ... h.e. ritui legis Iudaico, cuius vinculis inligata est legitimi nesciens sacramenta coniugii. Expl Ps 43,62(CSEL 64,305,1f).
Die Übersetzungsmöglichkeit von legitimus ist zweifach: Sacramenta legitimi coniugii kann heißen:
1. Die Geheimnisse einer rechtmäßigen Ehe. Dieser Übersetzung entspräche der später geäußerte Gedanke eines Ehebruches, mit dem das Verhältnis Synagoge-Gesetz erläutert wird.
2. Die Geheimnisse der gesetzmäßigen Ehe, dh der dem Gesetz entsprechenden Verbindung, bzw der Verbindung mit dem Gesetz. Die Geheimnisse der Verbindung mit dem Gesetz sind der Synagoge unbekannt, weil sie nach dem Buchstaben lebt und nicht nach dem vom Gesetz intendierten Geist. Dieser Übersetzung entspricht auch die Aussage, die gleich darauf der Verbindung mit dem Evangelium meliora sacramenta zuerkennt, damit aber die erwähnten sacramenta, von denen die Synagoge nichts weiß, mit dem Gesetz gleichsetzt.

Nach dem Tode des Gesetzes, nach dem Aufhören seiner materiellen Auslegung ist das Volk frei und kann legitimerweise einen zweiten Mann heiraten. Die Bezeichnung des zweiten Mannes als eines von den Toten Auferstandenen weist ihn als Christus aus, und Ambrosius kann den Gedanken mit der Feststellung schließen, daß so das Evangelium nach dem Tod des Gesetzes dem Volke vermählt wird.[232]

II. Die Ehe mit dem Evangelium als Leviratsehe

Der Bischof führt seine Gedanken weiter, indem er berichtet, daß einige Erklärer die eben genannte zweite Ehe als Leviratsehe verstehen.[233] Nach ihnen hat die Frau im Evangelium den Bruder des gestorbenen, getöteten jüdischen Ritus geheiratet. Dies wird von Ambrosius, der sich die erwähnte Meinung der Schwagerehe zu eigen macht[234], »dem Gesetz entsprechend«, ex lege genannt: »da das Gesetz das Evangelium angekündigt hatte«[235], oder wie es die Parallelstelle aus der Erklärung des 118. Psalmes ausdrückt: »da das Gesetz dem Evangelium sozusagen in brüderlicher Verkündigung vorausging«[236].

Ambrosius legt die beiden Ehen näher dar: »Die beiden Testamente sind nämlich gleichsam zwei eheliche Verbindungen. Die eine ist das AT, die durch den Tod des ersten Mannes gelöst wurde. Deshalb ging jene Frau, der das Gesetz gestorben war, mit Recht eine zweite Verbindung ein, das NT. So wurde eine Frau zwei

Dadurch wird im Begriff legitimus die lex als mosaisches Gesetz ausgewiesen. Dieser Übersetzung entspricht ferner das allem zugrunde liegende Bild von der Leviratsehe, das eine Ehe mit der lex und dem Evangelium kennt.

[232] Vgl Expl Ps 43,62(CSEL 64,305).

[233] Vgl Origenes: Comm in Epist ad Rom lib VI,7(PG 14,1074), wo die beiden Brüder lex litterae und secundum spiritum lex genannt werden und als Männer der Seele erscheinen; Comm in Matth XII,4(GCS 10,74), wo Christus als der Auferstandene dem gestorbenen Gesetz als Bruder gegenübersteht, den die Seele heiratet. Auch innerhalb der langen Ausdeutung der Sadduzäerfrage über die Auferstehung (vgl Luk 20,27—33) erwähnt Origenes die zweimal verheiratete Frau als Bild der Seele, die dem buchstäblichen und dann dem geistigen Gesetz vermählt war. Sie bleibt auch dort Bild der Seele, wo das zweite Gesetz als Gesetz Christi bezeichnet und als Bruder des mosaischen Gesetzes erklärt wird, vgl ibid XVII,29—36(GCS 10,663—703); die wichtigsten Stellen ibid 31(674—678) und 32(683—686). Sonst konnte kein Beleg für die von Ambrosius angeführten Erklärer gefunden werden. Schelkle vermerkt bei der Behandlung von Röm 7,2f den Gedanken der Leviratsehe nicht, vgl Paulus, Lehrer der Väter, 224—228.

[234] Ambrosius bringt das Bild schon früher, wenn auch in etwas anderer Form: Exp Luc IX,38f(CSEL 32/IV,453f). Da er dort nicht auf andere Erklärer verweist, gibt er die Meinung als eigene aus. Zur Stelle vgl S 60f.

[235] ... quia lex adnuntiaverit evangelium. Expl Ps 43,62(CSEL 64,305,7f).

[236] quia lex evangelium fraterna quadam praedicatione praecessit. Exp Ps 118. 15,8(CSEL 62,334,3f).

Brüdern verbunden. Ihr sterben die früheren Sünden und werden bessere ‚Geheimnisse' erneuert.«[237] Im gleichen Sinn versteht Ambrosius die Aussage des Apostels von der unter dem Gesetz des Mannes lebenden Frau, die nach dem Tod des Mannes wieder heiraten kann (vgl. Röm 7,2f), wobei Paulus darin allerdings nur ein Beispiel, nicht aber einen Typus von Gesetz und Evangelium sieht.[238]

Das so lebhaft Entfaltete wendet der Bischof auch auf seine Leser[239] an. Sie sind frei vom Gesetz, das auch ihnen gestorben ist. Wenn sie also zum Evangelium hinzutreten, müssen sie sich vom Hindernis einer materiellen Gesetzesauslegung gelöst haben. Denn sie würden Ehebruch begehen, wollten sie der Wahrheit Falsches beimengen.[240]

III. Die Ehe mit dem Gesetz als Ehebruch

Nachdem Ambrosius den Gedanken der doppelten Ehe nochmals in die Parallelität der Verbindungen Kirche — Christus und Synagoge — Gesetz hat ausmünden lassen, wobei er die Legitimität beider Verbindungen herausgestellt hat, die es Paulus ermöglichte, sich an das Gesetz zu halten oder nicht (vgl. 1 Kor 9,20f)[241], fügt er den bisherigen Aussagen einen neuen Gedanken hinzu:

Die Ehe der Synagoge mit dem Gesetz ist nicht ursprünglich, »denn das Haupt der alten Synagoge, die Moses begründete und errichtete, war Christus«[242]. Als Beweis gilt dem Bischof die Aussage von Hebr 11,24—26, wonach Moses sich an Christus angeschlossen, die Schmach Christi den Schätzen der Ägypter vorgezogen hat.[243] Er fährt fort, das Wort Gottes sei dann den Juden gestorben und aus

[237] duo enim quasi coniugia duo sunt testamenta. unum coniugium vetus est testamentum, quod morte viri prioris solutum est. et ideo mulier illa, cui lex mortua est, recte secundum coniugium convenit, h.e. testamentum novum. sic duobus fratribus una coniungitur, cui superiora peccata moriuntur, meliora postea sacramenta renovantur. Expl Ps 43,62(CSEL 64,305,9—14).

[238] Vgl ibid (305).

[239] Ambrosius kann die Psalmerklärung nicht mehr predigen, sondern nur noch diktieren; vgl Paulinus, Vita Ambr 42(PL 14,41f).

[240] Vgl Expl Ps 43,62(CSEL 64,306). — In der Mahnung, in der sich Ambrosius wieder stärker an Origenes (vgl Anm 233) anschließt, mögen jüdische Einflüsse apostrophiert werden; sie kann Zeichen dafür sein, wie der Mailänder Bischof die Gefahr einer Vergesetzlichung des Evangeliums sieht in einer Zeit, da das Christentum zur Staatsreligion aufsteigt; sie kann aber auch einfache Übernahme der Gedanken des Origenes sein. Wahrscheinlich spielen alle drei Faktoren ihre Rolle.

[241] Vgl ibid (306).

[242] ... quia Christus erat caput veteris synagogae quam Moyses fundavit et condidit. ibid 63(306,11f). Ähnlich Ep 31,1(PL 16,1065): ... quae (sc Synagoga) antea virginitate sua desponsata dei verbo foret ... Vgl auch ibid 4(1066), ähnlich Exam IV,5,22(CSEL 32/I,128f).

[243] Vgl Expl Ps 43,63(CSEL 64,306).

ihren Herzen gefallen. Damit war das geistige Verständnis des Gesetzes tot, und die Synagoge vermählte sich dem fleischlichen Ritus der untreuen Gesetzesbefolgung. Das aber war Ehebruch und nicht die Nüchternheit einer geistigen Verbindung.[244] Die Folge des Unglaubens der Synagoge war dann ihre Unfreiheit. Die Kirche dagegen verband sich mit Christus, der nach dem Heilsplan für sie starb, »so daß jene jüdische Seele, die vorher durch die Sünde gebunden war, durch den Tod Christi von der Fessel der Verfehlungen befreit wurde«[245]. Der Tod ihres Mannes, des Gesetzes, mußte vorausgehen, um sie zu befreien »von der Fessel der gesetzlichen Liebe«[246].

IV. Die Leviratsbestimmung als Hinweis auf Christus

Im folgenden betrachtet der Bischof die Leviratsverpflichtung als solche und sieht in ihr als in einem konkreten Einzelfall gleichzeitig Bedeutung und Grenze des Gesetzes. Er hält fest, daß die im Gesetz ausgesprochene Verpflichtung, dem kinderlos gestorbenen Bruder aus dessen Frau Kinder zu zeugen (vgl. Dt 25,5—10), den Bruder nicht absolut band. Dieser war frei, wenn er der Verpflichtung nicht nachkommen wollte, und mußte als Zeichen für diese Verweigerung seinen Schuh ausziehen, wofür Ambrosius das Beispiel aus Ruth 4,7f. 11 anführt.[247] Die Leviratsverpflichtung ist in den Augen des Kirchenlehrers etwas Vernünftiges, aber mehr eine buchstäbliche Ausdeutung als eine geistige Gnade.[248] Diese Gnade kommt da-

[244] Vgl die Zusammenfassung über die ‚zweite' Ehe S 62.

[245] ... ut illa Iudaea anima, quae ante fuerat ligata peccato, per mortem Christi absolveretur vinculo delictorum. Expl Ps 43,63(CSEL 64,306,27—29).

[246] ... a vinculo legitimi amoris ... ibid (306,30).

[247] Der Gegensatz zwischen Ruth 4,7f.11 und Dt 25,5—10 wird von Ambrosius nicht hervorgehoben. Das Schuhausziehen in Dt 25,5—10 ist Zeichen der Schmach des Schwagers, der dem Bruder die Pflicht nicht erfüllen will, in Ruth 4,7f.11 dagegen erscheint es als gebräuchliches Zeichen einer rechtmäßigen Verweigerung der Leviratspflicht.

[248] Vgl Expl Ps 43,64(CSEL 64,307). — Daß die Leviratsverpflichtung letztlich materielles Mißverständnis ist, bringen auch andere Stellen zum Ausdruck: Exp Luc III,15(CSEL 32/IV,108f) sagt, das Volk der Juden habe nicht gesehen, daß uns in dieser Vorschrift die kommende, ewige Dauer der Nachkommenschaft verheißen ist. Es habe den gnadenhaften Gehalt der Bestimmung im buchstäblichen Befolgen verdorben, denn sie wies nicht auf den leiblichen Bruder, sondern auf den Bruder in der Gnade, auf Christus. Auch Exp Luc IX,37—39(CSEL 32/IV,452—454) lehnt das Levirat ab (vgl S 60f). Eine positive Beurteilung des Schuhausziehens findet sich in Fid III,10,69—74 (CSEL 78,133—136). Im Bild der Ruth und des Booz wird die Verbindung der (Heiden-)Kirche mit Christus gesehen. Das Vorbild des Booz, der nicht das erste Recht auf Ruth besaß und somit angewiesen war, daß ein anderer im Schuhausziehen seinen Verzicht zum Ausdruck brachte, wird bei Christus dahin umgeändert, daß alle anderen verzichten und den Schuh ausziehen mußten, weil nur er als der einzige Bräutigam ein Recht auf die Kirche besaß und deshalb die Schuhe anbehalten durfte. Die fast wörtliche Parallele findet sich Patr 4,22(CSEL 32/II,136f). Zur Schuhsymbolik vgl S 25, Anm 105.

gegen in der bildhaften Bedeutung der Leviratsbestimmung zum Ausdruck, denn sie war »ein Bild dafür, daß Christus auf die Erde kommen sollte, der aus brüderlicher Verantwortung den Samen des verstorbenen Volkes wiedererwecken sollte . . ., weil das Evangelium in der späteren Generation die Wiederherstellung des gestorbenen Gesetzes wirkte, so daß die weiterlaufende Linie des Evangeliums den Samen erweckte, den das Gesetz nicht hinterlassen hatte«[249].

Ambrosius hat den Kreis geschlossen und kehrt zur bereits begonnenen Interpretation des Psalmverses zurück: Das in ihm genannte Kopfschütteln ist ein doppeltes. Die Juden schütteln den Kopf in der Ablehnung Christi, die gegeben ist in der falschen Auslegung des Gesetzes, in der sie die Weisheit und den Urheber ihres Heiles verstießen. Die Heiden dagegen schütteln den Kopf, indem sie Christus, sein Reich und sein Land annehmen. Die Wiedergabe des Kopfschüttelns mit μετάστασις bei Aquila ist für den Bischof deutlicher Ausdruck dieser Tatsache, da dies eine Ortsveränderung bezeichne und somit den Übergang des Heiles von Judäa zu den Heiden anspreche. Dieser Übergang zeichnet sich nach der Ansicht des Ambrosius im Verhalten der Pharisäer ab, in ihrer Veräußerlichung des Gesetzes, in ihrem Wucher mit den Vorschriften, die sie selbst nicht halten, anderen aber aufbürden.[250] Sie folgen dem Buchstaben und nicht dem geistigen Verständnis, indem sie die Gesetzesworte von ihren geheimnisvollen Hindeutungen und Inhalten trennen.[251] So achten sie nicht den inneren und — weil Gottes Abbild — geistigen Menschen, sondern den äußeren, der auf das Irdische ausgerichtet ist.[252] Die Heiden dagegen bewegen das Haupt, um das Gesetz geistig auszulegen. Denn der Buchstabe des Gesetzes bringt kein Heil, sondern hat den Fluch, vor dem alle zur Gnade und zu Christus hin fliehen müssen, »der für uns gestorben ist, damit der Glaube an die Heiden übergehe. Er, der vorher der Mann der Synagoge war, sie aber dennoch nicht verlassen und auch uns erlöst hat.«[253] Aus der Synagoge wird so der Rest gerettet, wogegen der Herr uns in der Erwählung der Heiden erlöst hat, die auch für

[249] ... figura erat, quod Christus venturus esset in terras, qui semen defuncti populi resuscitaret merito fratris, ... quia evangelium defunctae legis reparationem operaretur in posteris, ut semen, quod lex non reliquerat, evangelii tenor resuscitaret. Expl Ps 43,64(CSEL 64, 307,17—23).
[250] Vgl ibid 65(307f).
[251] Vgl ibid 66(308).
[252] Vgl ibid 66(308f).
[253] ... qui mortuus est pro nobis, ut fides transiret ad gentes, qui, etsi vir fuit ante Synagogae, nec ipsam deserit et nos redemit. ibid 68(310,5—7).

die Juden das Heil bedeutet, denn auch sie werden nur durch Erwählung, nicht aber durch Werke gerettet.[254]

Die Auslegung, die Ambrosius der Sadduzäerfrage (vgl. Lk 20,27—33) in seinem Lukaskommentar gibt, verdeutlicht das Gesagte und bringt neue Gesichtspunkte.
Die von den Sadduzäern vorgelegte Frage nach der Frau, die sieben Brüdern angehört hatte, bezeichnet der Bischof ironisch als ein schönes Beispiel von Keuschheit[255] und einen bezeichnenden Fall buchstäblicher Gesetzesinterpretation, die eine Frau zwingt, so oft zu heiraten. Während der Geist ein Lehrer der Keuschheit ist, ist ein solches Verständnis gleichsam eine Kupplerin der Leidenschaften und todbringend.[256]
In der Frau sieht Ambrosius die mit den sieben Büchern des Gesetzes verheiratete Synagoge, die wegen ihres Unglaubens unfruchtbar blieb. Weil sie den geistigen Sinn der Gebote ins Fleischliche umkehrte, wird sie nicht mit ihren Männern an der Auferstehung teilhaben. Das Gebot der Schwagerehe wies nämlich auf jenen Bruder hin, »der von dem verstorbenen Volk der Juden die Weisheit des göttlichen Kultes zur Frau nahm und aus ihr in den Aposteln Samen erweckte. Diese waren sozusagen noch unentwickelt im Schoß der Synagoge als Überreste der verstorbenen Juden zurückgelassen und verdienten gemäß der Erwählung in der Gnade, durch das Beimischen neuen Samens erhalten zu werden.«[257]
Die Frau hat oft geheiratet und als Zeichen der Ehe die Stola empfangen[258] gleichsam als Erzeugerin von Gläubigen, sie wird aber — wie der Bischof sagt — ebensooft als Verstoßene bezeichnet, da sie die Mutter der Ungläubigen ist. Dieser Frau starb nun, wie Ambrosius den Gedanken umformend sagt, das leiblich verstandene Gesetz, damit ihr das geistige auferstehe. Sie muß als das heilige Volk Gottes die sieben Bücher des Gesetzes in ehelicher Liebe hegen, ihnen wie eine Frau dem Manne gehorchen, dann wird sie

[254] Vgl ibid (310).
[255] Vgl Tissot, SourcesChr, 154, Anm 2.
[256] Vgl Exp Luc IX,37(CSEL 32/IV,452f).
[257] ... qui de mortuo populo Iudaeorum sapientiam sibi divini cultus adscisceret in uxorem atque ex ea semen in apostolis excitaret, qui quasi defunctorum reliquiae Iudaeorum informes adhuc in synagogae utero derelicti secundum electionem gratiae reservari novi seminis admixtione meruerunt. ibid 38 (453, 12—17). Ähnlich werden die Apostel (wie auch alle gläubig gewordenen Juden) als besonders gute Feigen am Baum des Volkes Gottes bezeichnet, ibid VII,163(354f), S 36, Anm 149. Nach Fid III,10,70(CSEL 78,134) besteht der neue Same in der doctrina caelestis.
[258] Die Stola war das Zeichen der verheirateten Frau. In der späteren Kaiserzeit vielleicht Ehrenkleid der Mütter. Vgl Bieber, Stola, Pauly-Wissowa, 2. Reihe, 7. Halbband, 58.60. — Im Gedanken des Ambrosius finden sich beide Inhalte: die Synagoge als Verheiratete in ihrer Verpflichtung, Frucht zu bringen.

in der Auferstehung mit ihnen die himmlische Gemeinschaft genießen, die eine geistige, nicht durch körperliche Vereinigung verwirrte Gemeinschaft, das Geschenk göttlicher Gnade ist.[259]

*

Eine Auswertung dieses Bildes von der mehrfachen Ehe muß verschiedenes festhalten:

1. Ambrosius bringt in den einzelnen Texten das Bild in Ausformungen, die nicht immer den gleichen Tatbestand fassen.

a) Die Ehe des Volkes der Juden mit dem Gesetz.[260] In ihr ist die Verbindung der Synagoge mit dem jüdischen Gesetz, dem ritus Iudaicus ausgesagt. Dieser Ritus besagt eine Entstellung des mosaischen Gesetzes vom geistigen Verständnis zur materiell-körperlichen Auslegung hin. Die so entstehende Bindung ist eine Fessel.[261] Erst nach dem Tod des Partners, d. h. nach dem Ende der materiellen Auslegung, kann das Volk der Juden wieder heiraten, und zwar eine Verbindung eingehen, die legitim ist, d. h. dem eigentlichen Sinn der lex entspricht. Der Partner dieser zweiten Verbindung ist das Evangelium. Er ist von den Toten auferstanden, eine Aussage, die ihre ganze Tragweite erst in der Darstellung der drei Ehen offenbart. Während der weibliche Partner in der ersten Verbindung Synagoge genannt wird, erscheint er in der zweiten Ehe als das jüdische Volk.

b) Die beiden Ehen als die beiden Testamente.[262] Die bereits im oberen Abschnitt kurz erwähnte zweite Ehe wird als Leviratsehe bestimmt. In diesem Begriff faßt der Kirchenlehrer die beiden Testamente. Wenngleich er auch hier als Partner der ersten Verbindung nur den ritus Iudaicus und lediglich die zweite Verbindung direkt ein sacramentum nennt, so sind doch beide als richtige Ehen verstanden. Eine Leviratsehe besagt je zwei gültige Ehen. Auch erhalten beide den Namen Testament. Ferner werden beide Ehen durch die Aussage, das Gesetz sei dem Evangelium in brüderlicher Verkündigung vorausgegangen, ja das Evangelium sei vom Gesetz gefordert, auf eine fortlaufende Linie gestellt, die sie als größere Einheit umgreift. Und endlich werden der zweiten Verbindung bessere ‚Geheimnisse' erneuert, was auch der ersten indirekt ‚Geheimnisse' zuspricht.

[259] Vgl Exp Luc IX,39(CSEL 32/IV,453f).
[260] Vgl S 55f; diesem Abschnitt entstammen die Hauptgedanken, wobei auch andere Aussagen der analysierten Texte in dieser Zusammenfassung verwertet werden. Dies gilt auch für die Anm 262f und 269.
[261] Vgl S 55, Anm 231.
[262] Vgl S 56f.

In der Darstellung der Leviratsehe wird dann auch ein Gedanke des Bischofs deutlich, der die doppelte Ehe mit Gesetz und Evangelium, wie schon vor ihm Origenes, auf den einzelnen bezieht. In dieser konkreten Anwendung auf den einzelnen Christen wird wieder die Überzeugung sichtbar, daß sich im Einzelleben die gleichen Ereignisse und Tatsachen fassen lassen wie in der Geschichte des Heiles.

c) Die drei Ehen.[263] Bei der dritten Darlegung des Bildes spricht Ambrosius deutlich von drei Ehen. Die erste Ehe ist die Verbindung der alten Synagoge mit Christus, d. h. die Verbindung mit dem Gesetz des Moses, welches Gottes Wort war und in seinem geistigen Sinn auf das Wort Gottes, auf Christus und die in ihm gegebene Erfüllung der Verbindung hinwies.

Die Synagoge geht eine zweite Ehe ein. Ausgangspunkt ist die Untreue der Juden, der dann der Unglaube folgt. Im Unglauben aber hat das Wort Gottes keinen Raum, es fällt aus den Herzen der Juden. Die geistige Deutung des Gesetzes stirbt, woraufhin die Synagoge sich der untreuen Gesetzesbefolgung, dem fleischlichen Ritus vermählt und sich so eine Fessel auferlegt. Ambrosius nennt diese zweite Ehe ein adulterium castitatis[264], das im Gegensatz zur sobrietas spiritalium nuptiarum[265] steht, die sie sein oder besser bleiben sollte. Dieser Ausdruck des adulterium castitatis ist am besten wiederzugeben als »Verzerrung der Keuschheit«, doch liegt darin auch ein wirklicher Ehebruch eingeschlossen, wenn man die Genesis dieser Verzerrung in der zweiten Ehe betrachtet: Der Tod des ersten Mannes folgt aus dem Unglauben der Frau, der Unglaube aber aus ihrer Untreue.

Demgegenüber stellt die Verbindung der Kirche mit Christus eine dritte Ehe dar. Dabei ist die Kirche als die gleiche Frau zu denken, welche die beiden ersten Verbindungen eingegangen war, jetzt aber unter anderem Namen auftritt. Bevor diese dritte Ehe eingegangen werden konnte, mußte der ‚erste' Mann gestorben sein, womit der Bischof den Mann der zweiten von den drei Ehen meint, die Fessel des fleischlichen Ritus. Die Befreiung von diesem Partner geschieht im Tode Christi, wobei Ambrosius eine unnachahmbare paradoxe Formulierung gebraucht: Der Tod Christi bringt den Tod des ersten Partners. Diese Paradoxie wird insofern abgeschwächt, als der

[263] Vgl S 57f.
[264] Vgl Expl Ps 43,63(CSEL 64,307,24).
[265] Vgl ibid (307,23f). Hier mag an das Bild der Ehe des Moses mit der Äthiopierin erinnert sein, wo nur die Verbindung des Gesetzes mit der Heidenkirche (Moses-Äthiopierin) eine Ehe genannt wird, während die Verbindung mit der Synagoge (Moses-Maria) nicht so gesehen wird, was u. a. eben einfach vom Bild her (Maria ist Moses' Schwester) zu verstehen ist. Vgl S 16f.

Kirchenlehrer feststellt, Christus sei nur dem Fleische nach gestorben; sie wird andererseits insofern verstärkt, als durch das Sterben Christi dem Fleische nach auch das Gesetz (nur) dem Fleische nach stirbt.[266] Ergibt die erste Gegenüberstellung zwei tote Partner (das tote Gesetz und den toten Menschen Jesus), so die zweite zwei lebende (das geistige Gesetz und den lebenden Herrn). Eine klassische Aussage, die zugleich das Gegensätzliche und die Einheit der beiden Testamente ausspricht.

Hier wird dann die Formulierung klar, nach der das Volk einen Mann geheiratet hat, der von den Toten auferstanden ist. Diese Aussage ist zwar geformt vom Wissen um die Auferstehung Jesu, besagt aber mehr: In der Ehe mit dem Evangelium ersteht etwas Früheres neu. Was im mißverstandenen Gesetz tot, anfangs aber (wenn auch unvollkommen) da war, ersteht zu neuem Leben. Mit den Bildelementen der dreifachen Ehe formuliert: Die dritte Ehe ist eine Verbindung mit dem auferstandenen Mann aus der ersten Ehe, der in ehebrecherischer Weise (wenn man so will) ermordet wurde, obwohl Ambrosius dies nicht ausdrücklich sagt.

Der Gedanke der Wiederherstellung der ersten Ehe in der dritten zeigt, daß trotz der drei Ehen das eigentliche Gewicht der Aussage des Ambrosius auf einer Polarität ruht, welche der Ehe der Synagoge mit dem Gesetz die der Kirche mit dem Evangelium, bzw. mit Christus gegenüberstellt, was sich unter anderem in der plötzlichen Bezeichnung des zweiten von drei Männern als des ‚ersten' erweist. Im 31. Brief des Ambrosius findet sich eine Aussage, die diese Tatsache besonders deutlich werden läßt, indem sie die drei Verbindungen und die zwei Ehen miteinander vereint. Hier spricht der Bischof von einer Verlobung der Synagoge, »die vorher in ihrer Jungfrauschaft dem Worte Gottes anverlobt war«[267]. Diese Aussage ist in der Lage, wenn man sie mit dem Bild der beiden Ehen ver-

[266] Ein ähnlicher Gedanke steht in Apol alt 7,38(CSEL 32/II,382f): Durch das Volk der Juden wird das Gesetz aufgelöst und vernichtet (lex soluta est), durch das Volk der Christen die Gnade wiederhergestellt (gratia reformata est). Damit wird das Weiterleben des recht verstandenen Gesetzes ausgesagt und ihm auch die Gnade zuerkannt.

[267] quae antea virginitate sua desponsata dei verbo foret... Ep 31,1(PL 16,1065); vgl auch ibid 4(1066). Ähnlich spricht von einer Verlobung Christi und der Kirche das Bild der Verlobung Isaaks mit Rebekka in Abr I,9,90(CSEL 32/I,560) und vor allem Jakobs mit Rachel in Iac II,5,25(CSEL 32/II,46). In dieser Verlobung mit Rachel zeigt sich die des Herrn mit der Gnade (oder Kirche), in der Ehe mit der dazwischentretenden Lia die Verbindung Christi mit der Synagoge, in der endlichen Ehe mit Rachel die Ehe Christi und der Kirche. Zum Text vgl S 177f.

Bei Origenes scheint dagegen wieder die moralisch-mystische Bedeutung vor der heilsgeschichtlichen zu stehen, indem die Verlobung Ausdruck der Bindung an Christus auf Erden ist; vgl dazu Crouzel, Connaissance mystique, 292f.

bindet, klar den Gegensatz zwischen erster und zweiter Ehe (der Ehe mit dem mißverstandenen Gesetz und dem Evangelium) zu formulieren, dabei aber auch den Gedanken der Hinführung des Gesetzes auf Christus (jetzt nicht mehr im Bild einer Leviratsehe, sondern) in der Bildaussage von Verlobung und Ehe auszudrücken. Werden hier Verlobung und erste Ehe beide auf das mosaische Gesetz bezogen, so wird an einer anderen Stelle in der Aussage der Verlobung der Kirche, oder des Herrn mit der Kirche, die Zeit vor der Synagoge und vor dem Gesetz bezeichnet. Dieses letzte Verständnis der Verlobung drängt dann einen Vergleich zu den drei Abschnitten der einen Mauer auf, deren Ähnlichkeit auf der Hand liegt.[268]

d) Die sieben Ehen.[269] In der vierten Wiedergabe des Bildes von der Ehe nennt Ambrosius die in der Sadduzäerfrage erwähnte Frau, die nacheinander sieben Brüdern verheiratet war, keinem aber Kinder gebar. War in den vorhergehenden Aussagen die Frau das bleibende Element, das in seiner Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit vom jeweiligen Partner abhängig war, so ist ihre Unfruchtbarkeit hier Folge ihres eigenen Versagens. Ihr Unglaube ließ sie in den sieben Büchern des Gesetzes nur die materielle Befriedigung, den Buchstaben, nicht aber die Lauterkeit des Geistes suchen. So wandelt sie den Geist des Gesetzes ins Materielle, bleibt ohne Kinder und wird nicht an der Auferstehung ihrer Männer teilhaben.

Diese sieben Ehen sind aber nichts anderes als eine genauere Bestimmung jenes Abschnittes, der in den vorausgehenden Darstellungen als erste, bzw. in der Dreierreihe als zweite Ehe bezeichnet wurde: die Ehe mit dem Gesetz, das Bündnis der Synagoge mit dem materiell mißdeuteten Gesetz.[270] Die genauere Bestimmung liegt hier darin, daß klar gezeigt wird, wie die Verderbtheit auf seiten der Synagoge, mithin des Menschen liegt und nicht auf der Seite des Gesetzes, das Moses gab. Dieses wird von der Synagoge umgedeutet, die sich so ihren Partner selbst schafft. An sich will dieser die Fruchtbarkeit, wozu der Anruf vom Gesetz aus immer wieder ergeht, aber nicht verstanden wird. Dieser Zustand muß sich ändern.

[268] Vgl Iac II,5,25(CSEL 32/II,46) o Anm 267: Die Verlobung, deren Wesenseigentümlichkeit es ist, die gleiche Verbindung zur Vervollkommnung in der Ehe zu führen, entspräche dem im Bild der einen Mauer dargelegten Heilsplan Gottes, die Ehe mit der Synagoge in Lia dem Dazwischenkommen der Zwischenmauer, die Ehe mit Rachel der Vollendung in Christus. Nach Exp Ps 118,1,4(CSEL 62,5) reicht die Verlobung des Herrn mit der Kirche ins Paradies zurück.

[269] Vgl S 60f.

[270] Das zeigt auch Exp Luc VII,199(CSEL 32/IV,372), wo in der Samariterin und ihren fünf Männern (vgl Jo 4,18) die Bindung der Juden an das Joch des Pentateuchs ausgesprochen ist.

Hier böte sich dann die Bezeichnung einer ‚achten' Ehe an, die ganz im Sinne des Bischofs wäre.[271] Ambrosius bringt diese Formulierung nicht, sondern erwähnt einfach eine neue Ehe, die zu den sieben als Gegenstück hinzutritt und so den Gedanken der zwei Ehen wieder aufgreift, was sich in der eigenartigen plötzlichen Umformung des Bildes zeigt: Christus heiratet die Synagoge, bzw. das, was an ihr gut geblieben war, die Weisheit des göttlichen Kultes, und erweckt aus ihr endlich Frucht. Jetzt erscheint Positives und Negatives gemischt in der Gestalt des weiblichen Partners; die alte Gegensätzlichkeit, welche die Unfruchtbarkeit dem Gesetz und nicht dem Partner des Gesetzes zuschrieb, spielt sich in den Vordergrund: Aus dem, was im Schoß der Synagoge von den verstorbenen Juden her noch unentwickelt geblieben war, und dem neuen Samen entstehen die Apostel. Was am Gesetz in der konkreten Erscheinungsform der Synagoge gut war, ersteht zum geistigen Gesetz neu. Wenn auch das von der Zeugung gegebene Bild besondere Schwierigkeiten bietet, weil es mit der Wirklichkeit wenig übereinstimmt, läßt gerade diese Verzeichnung deutlich werden, wie sehr es Ambrosius auf den Weiterbestand des atl. Gesetzes im NT ankommt. Und so kann er die Darstellung mit dem Hinweis abschließen, die Kirche habe in Treue den sieben Büchern des Gesetzes wie eine Frau dem Manne anzuhangen. Auch hier wird eine ursprüngliche Wirklichkeit sichtbar, die zu neuem Leben ersteht: das wiedererstandene Gesetz, das nun in der Gnade auch die Auferstehung bewirkt. So wird klar, warum Ambrosius nicht von einer achten Ehe spricht: die Frau erhält ja die gleichen sieben Brüder wieder. Der Gedanke des auferstandenen Mannes aus dem Bild der drei Ehen klingt hier an, wie sich überhaupt in dieser Darstellung die verschiedenen Aussagen überschneiden, was die wiederholte unbewußte Umformung des Bildes zur Folge hat.

2. Für die Frage nach dem Gesetz ergibt sich demnach folgende Antwort:

a) D a s G e s e t z i s t g ö t t l i c h. Es ist Weisheit, göttlicher Ritus, Wort Gottes, das der Alten Synagoge in einer Verlobung oder Ehe verbunden ist. Dieser Göttlichkeit des Gesetzes entspricht sein Auftrag:

b) D a s G e s e t z w e i s t a u f d a s E v a n g e l i u m. Es zeigt auf das Evangelium als den kommenden Bruder. Als Vorläufer in der Predigt liegt seine auf Christus und dessen Evangelium hinweisende Kraft im geistigen Gehalt seiner Vorschriften, wofür als

[271] Zur Acht als Zahl des NT vgl S 69/90.

Beispiel die Leviratsverpflichtung genannt wird. Dieser Hinweis drückt besonders stark die Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium aus, indem er sich als Anspruch auf Erfüllung einer Pflicht präsentiert.

c) Das Gesetz wird tatsächlich mißverstanden. Indem das geistige Verständnis durch das materielle verdrängt wird, setzt eine Abwärtsentwicklung vom ritus divinus[272] zum ritus Iudaicus[273] ein, der ein ritus corporalis[274] ist. Diese Verfälschung hat ihren Grund im Unglauben der Juden, der wiederum Folge der Untreue, des Ungehorsams ist. So wird das Gesetz zur Fessel, welche die Unfruchtbarkeit bewirkt, anstatt durch den hinweisenden Sinn zur Fruchtbarkeit zu führen. Ein solches Gesetz ist nicht mehr Gottes oder Christi Gesetz.

d) Das Gesetz wird im Evangelium erfüllt. Die im Gesetz ausgesprochene Forderung nach Fortsetzung der Verbindung des Volkes Gottes mit Gott wird erfüllt. Das Evangelium kommt und bringt Frucht. An die guten Ansatzpunkte des Gesetzes anknüpfend befreit es vom falschen Gesetzesverständnis, rettet den guten Rest der Synagoge und bringt Frucht der Erlösung. Es verbindet das gute Alte mit dem Neuen zu einer lebendigen Einheit, die besonders in den Aposteln greifbar wird. In dieser befreienden Erfüllung findet das materiell gedeutete Gesetz sein Ende.

e) Das Gesetz bleibt. Wie das Evangelium, so ist auch das Gesetz Wort Gottes. Durch alle ehebrecherischen Abfallsperioden hindurch bleibt es in seinem Anspruch auf Fruchtbarkeit lebendig und verbindlich. Aber auch in der letzten Ehe, in der Verbindung Christi oder des Evangeliums mit der Kirche, bleibt das Gesetz erhalten. Auch das Volk Gottes des NT hat den Auftrag, das siebenfache Gesetz in ehelicher Liebe zu hegen und ihm zu gehorchen. Es hat den gleichen Partner wie das alte Volk. Durch die Wiederherstellung des Gesetzes im Evangelium ist dieses wieder Gesetz Gottes und Gesetz Christi. Unter diesem Gesetz steht Paulus. Frei vom mosaischen Gesetz (den Heiden wird er Heide) vermag er sich an das mosaische Gesetz zu halten (den Juden wird er Jude). Befreit von seinem buchstäblichen Verständnis (die Christen werden gemahnt, sich vom Gesetz freizuhalten) bleibt es in seinem eigentlichen Wesen gewahrt.[275]

[272] Exp Luc IX,38(CSEL 32/IV,453,13).
[273] Expl Ps 43,62(CSEL 64,305,6). Nach Ep 78,1(PL 16,1268) ist dieser ritus Iudaicus die Beschneidung.
[274] Expl Ps 43,63(CSEL 64,307,22).
[275] Vgl 1 Kor 9,21.

3. In der Reihe der Bilder von der Ehe in ihren verschiedenen Ausformungen verdient der weibliche Partner eine gesonderte Beachtung.
In der Gestalt der Frau, die in den verschiedenen Ehen als Partnerin auftritt, wird klar, wie das Geschick des Gesetzes vom ersten Erlaß über die Form des Niederganges bis hin zur Erfüllung in Christus an einen einzigen Träger gebunden ist. Er tritt unter verschiedenem Namen auf, den er mit dem jeweiligen Partner wechselt. Ambrosius vermerkt diese Tatsache nicht ausdrücklich, nimmt aber die Umbenennung bisweilen vor. Es ist möglich, an den Wechsel des Namens in der Ehe zu denken. Der Brauch muß Ambrosius jedenfalls bekannt sein, da er biblisch belegt und auch im damaligen römischen Reich in Übung ist.[276] Wenn man die Bezeichnung nicht preßt, erhalten wir folgenden Befund: Die Frau ist das Volk (Gottes), das in der Ehe mit dem Gesetz Synagoge, in der Ehe mit dem Evangelium Kirche heißt.[277] Wenn es in der Benennung Überschneidungen gibt, sind sie daher zu erklären, daß Ambrosius das Problem nicht ausdrücklich behandelt, in seinen Augen der Partner aber immer der gleiche bleibt. Dabei ist auf eine tatsächliche Veränderung dieses Volkes hinzuweisen, die sich bereits in der Namensänderung ausdrückt: In der ersten Ehe ist der weibliche Partner das Volk der Juden, in der zweiten (wenn auch nicht ausschließlich) das Volk der Heiden.

4. Abschließend soll auch die methodische Eigenart des Ambrosius festgehalten sein. Die Aussagen machen deutlich, daß es für ihn eine Frage nach dem Gesetz als solchem eigentlich nicht gibt. Wenn er vom Gesetz spricht, dann ist gleichzeitig auch die Frage nach dem Evangelium gestellt. Beide Größen nimmt er hinein in den umfassenden Zusammenhang der Heilsgeschichte, und sie erfahren von da her ihren Sinn und ihre Bedeutung. Nur im lebendigen Zueinander von Gesetz und Evangelium wird beider Wesen und Aufgabe sichtbar.
Gerade im Bild der verschiedenen Ehen, wie vorher im Bild der einen Mauer und ihrer Abschnitte, wird die Heilsgeschichte in ihrem Gesamt deutlich. Gesetz und Evangelium erscheinen einge-

[276] Vgl Is 4,1; für die römische Zeit Kunkel, Matrimonium, Pauly-Wissowa, 1. Reihe, 28. Halbband, 2281f.

[277] Bei Hilarius findet sich die Tatsache klar formuliert: Die Kirche war dem Gesetz verbunden. Witwe geworden, kann sie Christus heiraten. Mit dem Tod des Gesetzes tritt dann die Wende von Synagoge zu Kirche ein, quae ex synagoga effecta ecclesia sit. In Ps 131,24(CSEL 22,681,2). Ähnlich erscheint bei Ambrosius das Volk Gottes in der Verbindung mit Christus als Kirche im Bild der Betsabee, die nacheinander Urias und David angehörte (vgl 2 Sam 11). Vgl Apol alt 7,37(CSEL 32/II,382), S 184.

bettet in die Geschichte der Bemühung Gottes um den Menschen und offenbaren in ihrem Nacheinander und Auseinander ihren eigentlichen Sinn.

Die ausführlichen Analysen dieses Kapitels brachten eine erste Antwort auf die Frage nach den beiden Testamenten. Die untersuchten Bilder sprachen zunächst vom mosaischen Gesetz, seinem Wesen und seiner Aufgabe. Darüber hinaus wurde aber erkennbar, wie die Bilder in ihren Aussagen nicht auf das Gesetz beschränkt bleiben, sondern immer wieder — besonders in den letzten Bildern von der Mauer und der Ehe — die großen Zusammenhänge aufzeigen und das Gewicht auf die Geschichte des Gesetzes und damit auf die Heilsgeschichte legen.
So erbringt das erste Kapitel neben dem ersten grundsätzlichen Zugang zum Problem gleichzeitig den Beweis, daß die Methode einer Beschränkung auf das Gesetz als Leitlinie für die Frage nach den beiden Testamenten zum Ziele führt und in die Mitte des Problems ihrer Beziehung vorstößt. Die Frage nach dem Gesetz ist eine Frage nach den Testamenten.

2. Kapitel

Das Gesetz in der Zahlensymbolik

Der bildhaften Denkform verwandt ist die der gleichen geistigen Wurzel verhaftete Zahlensymbolik. Der heidnischen Dichtung und Philosophie entstammend wurde sie von den Juden wie auch von den Kirchenvätern übernommen.[1] Die Zahlen sind vor allem bei Pythagoras und seiner Schule Ausdruck des Weltbaues, Spiegelbild des Alls, Abbild der ethischen Begriffe und Ordnungsprinzip der musikalischen Harmonie. Plato setzte die Zahlen seinen Ideen gleich. Über die Renaissance dieser Gedanken im Neupythagoräismus und Neuplatonismus werden dann die Väter und die frühe Kirche beeinflußt.[2] Schon Justin verwendet die Zahlensymbolik in

[1] Vgl Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, 51.
[2] Vgl Sauer, Zahlensymbolik, LThK X¹,1025—30. Dort auch weitere Literaturangaben. Einführend: Forstner, Welt der Symbole, 59—61. — Zur Bedeutung Platons für das zahlensymbolische Denken ist zu vergleichen Hoffmann, Platonismus und Mystik, 38. Plato selbst vollzieht in seiner späten Zeit die Gleichsetzung von Ideenbereich und Zahlensystem (aO 38—40). Die Beeinflussung durch das zeitgenössische Judentum, besonders durch Philo bei Siegfried, Philon, 180—182; Heinisch, Philon, 102—108. Zur Verbreitung der Zahlensymbolik und zu ihrer Beeinflussung der Rollen vom Toten Meer, vgl Lehmann, Number-symbolism, 128—135.

seiner Apologie, und seitdem ist sie in der Väterliteratur vertreten.[3] Ihr Inhalt wird als gottgegeben angesehen.[4]
Die Bindung der Zahlen an die Offenbarung Gottes und die damit gegebene Abwendung von der heidnischen Philosophie ist auch bei Ambrosius deutlich feststellbar.[5] Die Zahlensymbolik beruht in ihren Grundzahlen auf astronomischen Beobachtungen, historischen oder mathematischen Daten, die philosophisch oder theologisch ausgedeutet werden. Der Bischof von Mailand kennt die Zahlensymbolik und verwendet sie oft, ohne eine direkt lehrhafte Darstellung von ihr zu geben. Auch in dieser Denkform ist er seinen geistigen Vätern verpflichtet, vor allem wieder Philo und Origenes.[6] Dabei lehnt er prinzipiell die philonische Spekulation ab[7] und ist in seiner Übernahme und Auswahl philonischer Gedanken, die er »meist ohne gewaltsame Eingriffe christianisierte, zu bewundern«[8].
Aus den Texten der Zahlensymbolik sind jene Aussagen herauszugreifen, die über das Gesetz (und ausgehend von ihm über das Verhältnis der beiden Testamente) berichten. Dabei kommen vor allem die Sieben als Zahl des Gesetzes und die Acht als Zahl des Evangeliums in Frage.

§ 1. Die Sieben und Acht im Brief an Orontian

Die Epistola 44, die Ambrosius an den von ihm geweihten Bischof Orontian schreibt[9], bringt eine ausführliche Darlegung über die Sieben- und Achtzahl. Wie bereits im vorangehenden Brief nimmt der Bischof nochmals zur Schöpfung Stellung und spricht vom siebenten Tag, an dem Gott ruhte. Ambrosius nennt die Sieben gut, nicht nach einer abstrakten Zahlengesetzlichkeit, sondern kraft der ihr eigenen, vom Schöpfer stammenden Wesensform. Sie steht in

[3] Zur Verbreitung der Zahlensymbolik bei den Juden und im frühen Christentum ist an die jüdische Apokalyptik und die Offenbarung des Johannes zu erinnern. Die Väter führen nur die biblische und jüdische Methode fort, vgl Daniélou, Sacramentum futuri, 150f. Irenäus hat ein eigenes Werk ‚Über die Achtzahl', das verloren ist; vgl Bardenhewer, Gesch d altkirchl Lit I, 414.
[4] Vgl Sauer, Zahlensymbolik, 1025.
[5] Vgl Abr II,11,80(CSEL 32/I,632), besonders auch Exam IV,9,34(CSEL 32/I, 139f), wo die Vier ausdrücklich in Abkehr von der negativen heidnischen Deutung positiv verstanden wird. Vgl auch Dudden, Ambrose I, 12.
[6] Vgl Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, 51.
[7] Vgl Abr II,11,80(CSEL 32/I,632); auch Lewy, Neue Philontexte, 7f.
[8] Vgl Lewy, aO 8.
[9] Vgl Rauschen, Jahrbücher, 272. Der Brief ist, wie der vorhergehende, im gleichen Jahr wie das Exameron geschrieben: 387; vgl Palanque, Ambroise, 519f. Nach Palanque, Deux correspondants, 157 war Orontian Priester, was auf die damals noch unklare Terminologie zurückzuführen ist.

Beziehung zur siebenfachen Kraft des Hl. Geistes und ist sichtbar ausgeprägt in den sieben Planeten und im Siebengestirn.[10] Sie findet sich in den sieben Öffnungen des menschlichen Hauptes und kehrt wieder in der Gesetzmäßigkeit der menschlichen Geburt, nach welcher ein Kind wohl im siebenten Monat, nicht gut aber im achten geboren werden kann. Dabei handelt es sich um eine Ordnung, die vom Himmel stammt.[11]
Eine erste Gegenüberstellung der Sieben und Acht bringt der Übergang von der zeitlichen zur geistigen Geburt: Wenn auch die Geburt im siebenten Monat gut ist, so führt sie doch zu einem Leben voller Mühen, während die Geburt am achten Tag, die Taufe, Wiedergeburt und Erbschaft des Himmelreiches bringt.[12] Und so sagt Ambrosius: »Groß ist die Gnade der Sieben in den Kräften des Hl. Geistes, doch die gleiche Gnade preist die Sieben und heiligt die Acht. In jener ist der Klang, in dieser die Frucht. Und so gab am achten Tag die freie Gnade des Geistes diejenigen dem Paradies zurück, welche ihre eigene Schuld von dort vertrieben hatte.«[13] Wenn auch die Sieben hier dem Hl. Geist zugesprochen wird, so deutet der Text doch bereits auf eine Gegenüberstellung von AT und NT. Die Kräfte des Hl. Geistes in der Siebenzahl weisen somit auf das Wirken des Hl. Geistes im AT. Im folgenden geht dann der Bischof ausdrücklich auf eine Gegenüberstellung der beiden Testamente ein.

[10] Vgl Ep 44,3(PL 16,1136f). Ambrosius wendet sich dabei ausdrücklich von der Schule der Pythagoräer und anderen Philosophen ab und zeigt für die Sieben wie für die Dreizahl die göttliche Schöpfungsordnung auf. Die Dreiheit von Sonne, Mond und Sternen, von Himmel, Erde und Meer ist ihm ein Spiegel der Trinität. Die Bedeutung der Sieben übernimmt Ambrosius wahrscheinlich von Philon, wie vor allem Opif mundi 89—128(PAO I,31—44) zeigt. Abgesehen von der christlichen Ausdeutung fällt dabei die nüchterne und knappe Ausdrucksweise des Ambrosius auf, der nur das übernimmt, was er für seine Argumentation brauchen kann.

[11] Vgl Ep 44,4(PL 16,1137): descendit haec de caelo in terras praerogativa. Die hier kurz aufleuchtende negative Beurteilung der Acht in den Aussagen über den achten Monat geht neben einfachen menschlichen Beobachtungen wohl auf die antike Auffassung von der Überlegenheit der ungeraden über die geraden Zahlen zurück. Vgl dazu Sauer, Zahlensymbolik, 1027. Zum Sieben- und Achtmonatskind vgl Tertullian, De anima 37,4(CC II,839f). Weitere Belege bei Waszink, De anima, 428.

[12] Vgl Ep 44,5(PL 16,1137). Der gleiche Gedanke, einfach auf die Überlegenheit des Geistes über den Körper angewandt, findet sich Cain II,9,34(CSEL 32/I,406): Der Mensch ist gekennzeichnet durch die Acht, da bei ihm zu den sieben Sinnen noch die Ratio hinzutritt. Die sieben Sinne sind die um Stimme und Zeugungsfähigkeit vermehrten landläufigen fünf, ein von der Stoa übernommenes Schema. Das gleiche auch Noe 12,40(CSEL 32/I,438).

[13] magna in virtutibus spiritus sancti hebdomadis gratia, eadem tamen hebdomadum sonat, octoaden consecrat. in illa sonus, in ista fructus est; ideoque octavo die soluta paradiso reddidit spiritus gratia, quos extorres sua fecerat culpa. Ep 44,5(PL 16,1137).

Schon das AT wußte um die Acht. Ambrosius nennt das Wort des Predigers: »Gib einen Teil an jene Sieben und an jene Acht« (vgl. Pred 11,2) und gibt seine Deutung: »Die Sieben gehört also dem Alten Testament, die Acht dem Neuen. Da stand Christus auf, und allen erstrahlte der Tag des neuen Heiles, . . . an dem sich der Glanz der vollen und vollendeten Beschneidung den sündigen Menschen mitteilte. Deswegen gab das AT bei der Feier der Beschneidung der Acht Raum.[14] Sie war aber noch im Schatten verborgen. Da kam die Sonne der Gerechtigkeit und enthüllte im Vollzug der eigenen Passion die Strahlen ihres Lichtes, die sie allen aufleuchten ließ, und enthüllte den Glanz des ewigen Lebens.«[15] Auch bei Osee findet Ambrosius die beiden Zahlen, wenn dieser sagt: »Und ich ging hin und führte sie heim um 15 Silberlinge, um ein Maß Gerste und um ein halbes Maß Gerste und ein Nevel Wein« (vgl. Os 3,2).[16] Wieder ist in ihnen das Geheimnis

[14] Vgl Gen 17,12. In Ep 72,24(PL 16,1250) nimmt Ambrosius dazu Stellung: Hebraeus quidem negatur habere de octavo die, sicut Aquila significat. sed non in Aquila omnis auctoritas, qui quasi Iudaeus in littera praeteriit, nec posuit octavum diem. Damit sagt der Bischof, daß das Gesetz die Acht im Hinweis besitzt, gleichzeitig aber auch, daß die Juden, wie zB Aquila, den Hinweis nicht verstehen. Vom Sinn der Beschneidung am achten Tag spricht auch Exp Luc II,56(CSEL 32/IV,72). Ähnlich verstanden ist das Reinwerden der Mutter am achten Tag nach der Geburt in Ep 72,7(PL 16,1245). Vgl weiter die Aussagen von Exp Ps 118, prol 2(CSEL 62,4) und die allegorische Auslegung der Beschneidung in Abr II,11,79(CSEL 32/I,631).

[15] ‚da partem illis septem et illis quidem octo' (cf Eccl 11,2). hebdomas veteris testamenti est octava novi, quando Christus resurrexit, et dies omnibus novae salutis illuxit. ...quo die se fulgor plenae atque perfectae circumcisionis humanis peccatoribus infudit. propterea et vetus testamentum dedit partem octavae in circumcisionis solemnitate. sed illa adhuc in umbra latebat: venit sol iustitiae, et consummatione passionis propriae revelavit sui luminis radios, quos retexit omnibus, et vitae claritatem aperuit aeternae. Ep 44,6(PL 16,1137f). Der gleiche Schriftvers steht auch Ep 26,8(PL 16,1044) für die Zusammengehörigkeit beider Testamente. Vgl auch Ps — Hilarius, Initium Expl Ps 6 et 7(CSEL 22,879). Der Vers wird bereits bei den Rabbinen auf Sabat(7) und Beschneidung(8) angewandt. Vgl Daniélou, Liturgie und Bibel, 271. Die Beschneidung am achten Tag als Typus der wahren Beschneidung kennzeichnet einen Gemeinplatz der patristischen Theologie, vgl Daniélou, Circoncision et baptême, 765—767. Einführend auch Dölger, Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses, 153—187. Zur Inschrift im Baptisterium der Hl Thekla und ihrem ambrosianischen Ursprung vgl Perler, L'Inscription du Baptistère de Sainte-Thècle: zur Achtzahl interessant S 148.151.

[16] et abii, et conduxi mihi quindecim argenteis, et coro hordei, et semicoro hordei, et nevel vini. Ep 44,7(PL 16,1138). — Ambrosius verbindet in seiner Lesart die der heutigen Vulgata (et coro hordei, et dimidio coro hordei) mit der der LXX (καὶ γομορ κριθῶν καὶ νεβελ οἴνου) und erhält so drei Maßeinheiten: corus, semicorus und nevel.

Vulgata:	LXX:	Hebr:	Ambr:
corus	γομορ (κορος)	חמר	corus
dimidius corus	—	לתך	semicorus
—	νεβελ	—	nevel

Zu den Maßen vgl Benzinger, Maße und Gewichte bei den Hebräern, 399—411.

der beiden Testamente gefaßt, denn die 15 Silberlinge »bezeichnen die Sieben und die Acht. Um den Preis der beiden Testamente also, d. h. des ganzen Glaubens erhielt die Prophetie die Vollendung des Glaubens, erhält die Kirche die Fülle. Denn im ersten Testament wurde das Volk Israel erworben, im zweiten das der Nationen und Völker.«[17] Ambrosius erläutert den Preis näher, wenn er sagt: »Im Maß liegt die Fülle des Meßwertes, im halben Maß nur der halbe Meßwert. Die Fülle ist beim Evangelium, die halbe Vollendung beim Gesetz.«[18]

Noch eine dritte Schriftstelle reiht sich an. Es ist die dunkle Stelle des Propheten Michäas: »Dann wird Friede sein im Lande Israel, wenn der Assyrer in sein Land gekommen sein wird. Und es sind gegen ihn sieben Hirten aufgestanden und acht Menschenbeißer« (vgl. Mich 5,5[4]).[19] Der Friede meint den Frieden des gläubigen Volkes. Er wird vollkommen sein, »wenn Friede und Gnade aus unseren Herzen die Nichtigkeit dieser Welt ausgeschlossen haben, der Friede des Alten und die Gnade des Neuen Testamentes. Die sieben Hirten sind die Gebote des Gesetzes, durch welche die bis dahin gleichsam unvernünftige Herde im Stab des Moses durch die Wüste geführt und geleitet wurde. Die acht Menschenbeißer sind die Gebote des Evangeliums und die Worte aus dem Munde des Herrn.«[20] Die Menschenbeißer liefern ein neues Stichwort und bringen eine Ergänzung: Gute Bisse sind die, durch die das ewige Leben genossen, der Leib Christi und die Vergebung der Sünden gegessen wird, denn »im AT ist der bittere Biß des Todes, ... im NT der süße Biß des Lebens, das den Tod aufzehrte«[21].

Ambrosius schließt eine andere Deutung der Sieben an, die ebenfalls Aussagen über die beiden Testamente macht, ohne die Sieben

[17] ... hebdomadam itaque et octavam significant. duorum igitur testamentorum, i.e. plenae fidei pretio prophetia consummationem accepit fidei, ecclesia plenitudinem; primo enim testamento Israel acquisitus est populus, secundo nationum et gentium. Ep 44,7(PL 16,1138). Der gleiche Gedanke findet sich in Ep 26,8f(1044). Die beiden Briefe können aus derselben Zeit stammen, vgl Dudden, Ambrose II, 701—703.

[18] in coro mensurae plenitudo est, in semicoro semiplena mensura. plenitudo in evangelio, semiperfectio in lege. Ep 44,8(PL 16,1138).

[19] tunc pax erit in terra Israel, cum venerit Assyrius in terram eius, et insurrexerunt in eum septem pastores et octo morsus hominum. ibid. — Ambrosius formt auch hier den Vers nach der LXX, die statt primatus homines der heutigen Vulgata und ושמנה נסיכי אדם des hebr Textes δήγματα ἀνθρώπων hat.

[20] ... cum mundi huius vanitatem excluserint de cordibus nostris pax et gratia: pax veteris, gratia novi testamenti. septem pastores praecepta legis sunt, quibus grex adhuc quasi irrationabilis in virga Moysi per desertum ductus et gubernatus est. octo morsus hominum mandata evangelii et dominici oris alloquia. Ep 44,8f(PL 16,1138).

[21] in veteri testamento amarus morsus est mortis... in novo testamento suavis morsus est vitae, quae mortem absorbuit... ibid 9(1138).

selbst mit dem AT zu identifizieren. Im Anschluß an den siebenten Schöpfungstag wird sie zum Symbol der Ruhe. In diese Ruhe werden aber die Juden nicht eingehen, weil sie den Geboten Gottes gegenüber verstockt sind. Zum Beweis zitiert Ambrosius den Hebr 4,3 genannten Psalmvers: ‚Sie werden nicht in meine Ruhe eingehen' (Ps 94,11). Wie aber der Hebr 4,7 angeführte Vers des gleichen Psalmes zeigt, hat Gott für diese Ruhe einen neuen Termin, einen anderen Tag festgesetzt: ‚Heute, wenn ihr meine Stimme hört, verstockt eure Herzen nicht' (Ps 94,8). Daraus schließt Ambrosius, die Schrift benenne zwei Tage, »das Gestern und das Heute. ... Im ersten Tag ist die Verheißung, im folgenden die Erfüllung.«[22] Der neue Tag ist bestimmt für den Einzug des Volkes in das Land der Verheißung, in welches am Vortage weder Moses noch Josue geführt haben, denn erst durch seine Auferstehung hat Jesus dem Volk die Ruhe gegeben: »Unsere Ruhe ist der Herr Jesus, der da sagt: ‚Heute wirst du mit mir im Paradiese sein' (Lk 23,43). Denn die Ruhe ist im Himmel und nicht auf Erden.«[23] Damit ist die Brücke geschlagen zu einer moralischen Deutung, die wieder den Gegensatz von Sieben und Acht aufgreift. Die Sieben kennzeichnet das menschliche Leben, »die Acht aber bringt das eine und ewige Alter, in dem wir heranwachsen zum vollendeten Mann in der Erkenntnis Gottes und der Fülle des Glaubens (vgl. Eph 4,13), in welchem das Maß des gesetzlichen Alters vollendet ist«[24]. Während die Sieben zu unserem Leib mit seinen sieben Organen und Körperteilen gehört[25], ist die Acht größer und Ausdruck der Erneuerung des ganzen Menschen. »Deshalb ist das siebente Alter der Welt abgeschlossen; in der Gnade, die den Menschen nicht mehr von dieser Welt, sondern über ihr sein läßt, leuchtete das achte auf. Denn nicht mehr unser Leben leben wir, sondern das Leben Christi.«[26] Es ist ein Leben im Glauben und nicht im Fleisch,

[22] ... heri et hodie ... in superiore die promissio est, in consequenti solutio. ibid 10(1139).

[23] requies nostra dominus est Iesus, qui ait: ‚hodie mecum eris in paradiso'. requies enim in caelo, non in terra est. ibid.

[24] ... octava autem unam et perpetuam aetatem invehit, qua excrescimus in virum perfectum, in agnitione dei, fidei plenitudine, in qua legitimae aetatis mensura impletur. ibid 14(1140). Daß die Sieben dagegen das menschliche Leben kennzeichnet, beweist Ambrosius mit der Auffassung des Hippokrates von den sieben Altersstufen und mit der des Solon, nach welcher der Mensch zehn Altersstufen von je sieben Jahren durchläuft. Ambrosius übernimmt diese Angaben von Philo, Opif mundi 35f(PAO I,34f). Sie waren sachlich genug, um übernommen zu werden, während die anderen Beobachtungen und Überlegungen Philos unberücksichtigt bleiben.

[25] Vgl Ep 44,15(PL 16,1140) und Philo, Opif mundi 118(PAO I,41).

[26] itaque septima mundi aetas conclusa est; octava illuxit gratia, quae fecit hominem iam non huius mundi esse, sed supra mundum. iam enim non vitam nostram, sed Christum vivimus. Ep 44,16(PL 16,1140f).

der Tag ist zu Ende, wir sind mit Christus gestorben, um für Gott zu leben.[27]
Durch die Erwähnung des siebenten und achten Weltalters erfuhr die Darlegung eine erneute Hinwendung zur heilsgeschichtlichen Interpretation, die im folgenden noch verstärkt wird: »Die Sieben ist vergangen, die Acht gekommen. Vergangen das Gestern, gekommen das Heute. Jenes Heute, das verheißen ist, an dem wir gemahnt sind, Gottes Stimme zu hören und ihr zu folgen. Vergangen ist also jener Tag des AT, gekommen der neue Tag, an dem das NT vollendet ist, von dem der Prophet sagt: ‚Siehe Tage kommen, spricht der Herr, da werde ich dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund aufrichten...' (vgl. Hebr 8,8f = Jr 31,31). Und er fügt hinzu, warum der Bund geändert wurde: ‚Denn sie blieben nicht in meinem Bunde, und ich habe über sie hinweggesehen, spricht der Herr' (vgl. Hebr 8,9 = Jr 31,32)«.[28]
Eine Konkretisierung verdeutlicht dann die allgemeine Aussage: »Vergangen sind die Priester des Gesetzes und die Gerichte des Gesetzes. Laßt uns hinzutreten zum neuen Priester, zum Thron der Gnade..., zum Priester, nicht geschaffen nach dem Gesetz der fleischlichen Vorschrift, sondern erwählt in der Kraft des ungeschwächten Gebotes.«[29] Er ist der neue Priester und die neue Opfergabe, »nicht aus dem Gesetz, sondern über ihm, Anwalt der Welt und Licht der Weltzeit«[30].

*

Eine Zusammenfassung stellt fest, wie die Siebenzahl (und damit das Gesetz und das AT) nicht allein für sich betrachtet wird, sondern immer in Beziehung zur Achtzahl (und somit zum NT) steht. Dies ist der lebendige Eindruck, den die Darstellung des Briefes vermittelt. In der Frage nach dem Gesetz und den beiden Testamenten zeigt sie eine doppelte Betrachtungsweise. Zunächst sieht sie das Alte Testament in seiner Einheit mit dem Neuen, auf welches es hinweist und durch das es vollendet wird.[31] Daran anschlie-

[27] Vgl ibid. Ambrosius sagt dies mit den Worten von Phil 1,21; Gal 2,2; 1 Jo 2,18.
[28] abiit ergo hebdomas, venit octava. abiit heri, venit hodie: illud hodie quod promissum est, quo admoniti sumus, vocem dei audiendam et sequendam. abiit ergo ille dies testamenti veteris, venit dies novus, quo testamentum consummatum est novum, de quo dicit: ‚ecce dies veniunt, dicit dominus, et confirmabo domui Israel et domui Iuda testamentum novum...' et qua ratione mutatum sit testamentum adjicit: ‚quoniam ipsi non manserunt, inquit, in testamento meo. et ego neglexi eos, dicit dominus'. Ep 44,17(PL 16,1141).
[29] abierunt sacerdotes legis, legis tribunalia: accedamus ad sacerdotem novum, ad sedem gratiae ...sacerdotem non secundum legem mandati carnalis creatum, sed secundum virtutem infatigabilis (sc mandati) electum. ibid 18(1141).
[30] ... non ex lege, sed supra legem; advocatus mundi, lux saeculi... ibid 19(1141).
[31] Vgl Ep 44,1—9(1136—1139).

ßend wird der Ton auf das Ende und die Verwerfung des Alten Testamentes gelegt und die dadurch bedingte Notwendigkeit des Neuen hervorgehoben.[32] In diesen zweiten Abschnitt eingefügt ist eine moralische Betrachtung, die das Ende des Alten und den Beginn des Neuen (Testamentes) mehr auf das Leben des einzelnen bezieht.[33]

1. Die Sieben ist eine gute Zahl. Ihre Güte ist ausgedrückt in der Natur- und Schöpfungsordnung. Über ihr steht als Zahl der Vollendung die Acht, die einer die Natur überragenden Ordnung angehört und der Natur sogar entgegengesetzt erscheint, da in dieser die Acht keine gute Zahl ist. Beide Ordnungen aber umschließt die eine Gnade, die auch die in den Zahlen gefaßte Wirklichkeit des Alten und Neuen Testamentes umgreift.
Die Gnade klingt bereits im Gesetz an, bringt aber erst in der Kirche ihre Frucht: Die in der Sündenvergebung liegende Rückgabe des Menschen an das Paradies. Die Einheit in der Gnade ist so verstanden, daß die Acht, und damit die Kirche, im AT bereits verankert ist. Das Gesetz weiß um sie und dient ihr, indem es auf sie hinweist. So nimmt es die Beschneidung am achten Tage vor und läßt die Mutter am achten Tage rein sein. Diese hinweisende Verankerung ist aber nur ein Schatten. Der im Gesetz genannte achte Tag ist nur Vorbildung des eigentlichen achten Tages, des Tages der Auferstehung Jesu, der in der Vergebung der Sünden die Vollendung der Beschneidung bringt.
Hinweis und Verwirklichung entsprechen Begrenzung und Fülle. Das zeigt sich auch darin, daß das erste Testament auf das Volk der Juden beschränkt ist, die Kirche dagegen alle Völker zum Partner hat. Dem AT gehören zwar die Gebote des Gesetzes, die sieben Hirten, die dem uneinsichtigen Volk als Wegweisung dienen und den Frieden bringen, doch ist die Gnade erst den acht Menschenbeißern, den Geboten des Evangeliums, den Worten des Herrn, dem Essen des Leibes Christi gegeben. Gegenüber dem halben Maß und der halben Fülle des ersten Testamentes besitzt das NT die Fülle und das Vollmaß. Hier erst ist das Leben, während im AT noch der Tod herrscht.

2. Diese schroffe Gegenüberstellung von Tod und Leben leitet von der positiven Aussagenreihe, welche die vollendete Entwicklung im Auge hat, über zu einer zweiten. Während in der ersten das Versagen der Juden nur anklingt (wie das gelegentliche Nennen der ‚ehebrecherischen' Juden zeigt), wird jetzt ihre Verstockung

[32] Vgl ibid 10—19(1139—1141).
[33] Vgl ibid 12—16(1139—1141).

und ihr Abfall hervorgehoben und als der eigentliche Grund dafür hingestellt, daß das Gesetz endet und das NT notwendig wurde. Die Betrachtung des Übergehens vom Alten zum Neuen im Gesamt einer fortschreitenden Entwicklung wird abgeändert zum Gedanken der Ablösung des verwirkten Alten durch das Neue. An sich waren Gesetz und AT eine Möglichkeit, die — wenn auch nicht vollkommen — zur Ruhe führen konnte. Diese Ruhe wird jedoch der Halsstarrigkeit der Juden versagt. Das Gesetz erfüllt seine Rolle nicht. Ein neuer Tag muß kommen, der die verheißene Erlösung bringt, der den wahren Einzug in das Land der Verheißung Wirklichkeit werden läßt, der die Ruhe schenkt. Eine neue Zeit, die Ambrosius die achte Zeit nennt. Dabei ist hier unter der achten Zeit nicht ein auf sieben Zeitabschnitte folgender achter zu verstehen, sondern nur das dem Gestern gegenüberstehende Heute des NT, das in der Acht gefaßt wird. Gestern und Heute, die Zeit des Gesetzes und des Evangeliums, stehen einander in klarer Abgrenzung gegenüber. Während das Gesetz, das atl. Priestertum, der unvollkommene Dienst sündhafter Priester und die fleischliche Opferbestimmung zu Ende ist, ist der neue Priester da und mit ihm die neue Opfergabe. Sündentilgend bringt er sich selbst für die Welt dar. In ihm ist das neue Gebot repräsentiert in seiner immer bleibenden Geltung und Kraft. Über dem Dunkel des Gesetzes stehend bringt er das Licht.

3. Wenn auch Vollendung, so ist das Neue doch noch nicht absoluter Abschluß. Die wahre Ruhe kommt erst im Himmel. Ende des Alten und Beginn des Neuen sind bleibende Aufgabe des Menschen. Aus dieser Erkenntnis fließt die moralische Auswertung. In ihr wird die Sieben zur bleibenden und gültigen Darstellung des Irdisch-Fleischlichen, zur Zahl der Erde und der Welt. Auch das Gestern ist Ausdruck der Welt, die in Christus ihr Ende gefunden hat, während das Heute das ewige, dauernde Alter der Fülle Christi faßt. Ausdruck dieses Neuen ist die Acht, welche die neue Zeit des neuen Menschen, die Zeit des Glaubens und der Gnade, das Leben für Gott versinnbildet. Umschwung der Heilsgeschichte zu einer bleibenden Wirklichkeit des Menschen, in der sich im Leben des einzelnen das gleiche abspielt wie in der Heilsgeschichte: die Ablösung des Alten durch das Neue, das Ende des Alten vor dem Neuen.

4. Bemerkenswert ist wieder, daß in der Terminologie des Gestern und Heute die Aufteilung der Geschichte des Heiles in klar abgegrenzte Zeitabschnitte spürbar wird. Von ihnen hat der erste Abschnitt sein Ende gefunden, während der zweite noch andauert und

seiner Vollendung erst entgegengeht. Ein dem Heute folgender Abschnitt wird nicht genannt, wirft aber bereits einen Schatten in dem Hinweis auf die eigentliche Ruhe, die im Himmel sein wird. Die Benennung des siebenten Tages als des Tages der Ruhe, die dann erst am achten Tag, am Tag der Auferstehung Christi Wirklichkeit wird, läßt das Gestern klar als Zeit des AT und des Gesetzes und das Heute als die Zeit des NT verständlich werden. Gleichzeitig werden bereits Gedanken angedeutet, die in der Theologie des Sabbats ihre Darstellung finden werden.

5. Für das Gesetz ergeben sich folgende Aussagen.

a) Das Gesetz ist g o t t g e g e b e n u n d g u t. Es ist Ausfluß der Ordnung Gottes in dieser Welt als Naturgesetz. Ein Gedanke, der sich in der Beziehung der Sieben zur Naturordnung ausspricht.

b) Als mosaisches Gesetz ist das Gesetz n o t w e n d i g, um dem Volk der Juden, auf welches es beschränkt ist, im Zustand der fehlenden Einsicht Hilfe und Wegweisung (beim Zug durch die Wüste) zu sein.

c) Die Aufgabe der Weisung bleibt dem Gesetz erhalten. Es soll zu Christus h i n f ü h r e n. Seine schattenhaften Vorschriften weisen auf das, was als Erfüllung und Vollendung dem Gesetz noch fehlt, auf Gnade und Sündenvergebung.

d) Der hinweisenden Funktion des Gesetzes entsprechend besitzt das Gesetz zwei Eigenschaften. Es ist gut, aber u n v o l l k o m m e n. Gut ist es, weil es kraft seiner Hinführung wirkliche Möglichkeit ist, zur Ruhe und zum Frieden zu führen. Unvollkommen ist es, weil es die Ruhe nicht selbst bringen kann. Das Gesetz ist schattenhaft, beschränkt und besitzt nur das halbe Maß.

e) Die Juden sind verstockt. Sie lehnen ein solches Gesetz ab. In diesem Verhalten ist die Verwerfung der Juden und das E n d e des Gesetzes gegeben. Es ereignet sich in Jesus Christus, mit dem etwas Neues, das NT beginnt. Das Ende trifft das Gesetz in seinen fleischlichen Bestimmungen, in seinem irdischen und leiblichen Verständnis.

f) Das Gesetz b l e i b t i n e i n e r n e u e n F o r m erhalten. Dieses Bleiben wird zwar nicht ausdrücklich erwähnt, aber doch deutlich sichtbar. An die Seite der atl. Gebote treten die des NT, die Worte des Herrn. Auch die Parallelkonstruktion von atl. und ntl. Priester, Opfer und Vorschriften, die sich weitgehend an den Hebäerbrief anschließt, läßt das Gesetz fortbestehen. Im neuen Priester, in der neuen Opfergabe, in der immer in Kraft bleibenden Vorschrift, in der Vollendung der Beschneidung bleibt das Gesetz erhalten.

§ 2. Die Sieben und Acht in der theologischen Ausdeutung des Sabbat

Die Sieben tritt als Zahl des Gesetzes und des AT besonders in jenen Texten in Erscheinung, welche im Anklang an den siebenten Schöpfungstag und das Ruhen Gottes an ihm von der Ruhe sprechen.[34] Das ist vor allem der Fall bei der Deutung, die Ambrosius dem Sabbat zuteil werden läßt. Dabei werden in der Untersuchung auch Texte zur Sprache kommen, die vom Gesamtzusammenhang her hier ihren Ort haben, auch wenn ihr eigentliches Gewicht nicht auf der Siebenzahl ruht.

1. Eine der wesentlichen Stellen findet sich in der zweiten Trauerrede des Bischofs auf seinen verstorbenen Bruder. In ihr stößt er von den Posaunen des Gerichtes auf die sieben Posaunen in der Offenbarung des Johannes (vgl. Offb 8,6) und versucht die Bedeutung dieser Instrumente aus der Hl. Schrift zu erheben. Ambrosius kommt dabei auf die Vorschriften des Gesetzes hinsichtlich der Posaunen und ihrer Verwendung bei der jüdischen Festfeier zu sprechen. In der siebenten Posaune sieht Ambrosius ein Zeichen der Ruhe. Grund dafür ist ihm die Ruhe, welche in der jüdischen Feier mit dem siebenten Tag verbunden ist. Sie kehrt wieder in den Siebenerperioden der Jahre und Generationen bis hin zur Tatsache der Rückkehr aus der Gefangenschaft im 70. Jahr nach der Vertreibung: »Deshalb findet in den Tagen, Jahren und in der Weltzeit selbst der Schatten der künftigen Ruhe seinen Ausdruck. Und deshalb wurde den Söhnen Israels durch Moses befohlen, daß im siebenten Monat ein Tag des Monats für die einzelnen Ruhetag sei zum Gedächtnis der Posaunen und kein knechtliches Werk verrichtet, sondern Gott ein Opfer dargebracht werde, weil am Ende der Woche selbst, gleichsam am Sabbat der Welt von uns geistige und nicht fleischliche Werke gefordert werden. Was nämlich fleischlich ist, das ist knechtlich, da das Fleisch dem Geiste dienstbar ist.

[34] Um neben den in der Analyse zur Sprache kommenden Texten einige zu nennen:
Exp Ps 118,7,1(CSEL 62,127,11—14): meritoque in primo statim versu (sc septimae octoadis versorum psalmi) requiem suam postulat (David), quia ipse litterae septimus numerus est quietis. quae autem maior requies quam ut in verbo dei requiescat atque eius se gratia et consolatione demulceat.
ibid 21,15(482,8—11), wo das siebenfache tägliche Gotteslob so interpretiert wird: et numero quidem studium sanctae devotionis exprimitur, sed puto magis quod purus et quietus ac vacuus ab omni onere delictorum declaratur affectus.
Obit Theod 29(CSEL 73,386), wo die ewige Ruhe als magnum sabbatum bezeichnet wird. Ebenso Isaac 6,56(CSEL 32/1,680).
Ep 44,10(PL 16,1139), vgl S 73, Anm 23.

Die Unschuld macht den Freien aus, die Schuld aber den Sklaven.«[35] Und der Bischof fährt fort: »Deshalb muß das Mal des wahren Gesetzes in unserem Verhalten ausgeprägt sein, da wir im Bilde Gottes wandeln. Denn der Schatten des Gesetzes ging vorüber, der Schatten gehört ja den fleischlich gesinnten Juden [36], uns gehört das Bild, den Auferstehenden die Wahrheit. Diese drei erkennen wir als dem Gesetz entsprechend: Schatten, Bild und Wahrheit. Der Schatten im Gesetz, das Bild im Evangelium, im Gericht die Wahrheit.« [37]

So spricht sich in den verschiedenen Sabbatvorschriften die hinweisende Funktion des Gesetzes aus, das in ihnen auf Ruhe und Befreiung hindeutet, auf eine Ruhe und Befreiung, die allein in Wahrheit so genannt werden kann und die in Christus Wirklichkeit geworden ist. Dieser Hinweis des Gesetzes ist schattenhaft. Beim Christen ist er bereits zur Wirklichkeit geworden, zu einer Wirklichkeit, die aber der letzten Vollendung im Himmel noch entbehrt. Damit wird ein Dreistufenschema sichtbar: Schatten-Bild-Wahrheit, das im einzelnen noch näher erläutert werden soll. [38] Die Heilszeit erscheint in drei Zeitabschnitte geteilt, in die Epochen des Schattens, des Bildes und der Wahrheit, wobei die letzten beiden der Zeit des NT angehören.

2. Die Siebenzahl und ihre Bedeutung im Sabbat kommt bei der Auslegung der Lehre Jesu über das Zurechtweisen und Vergeben

[35] ergo umbra futurae quietis in diebus, mensibus, annis, mundi ipsius tempore figuratur, et ideo per Moysen mandatur filiis Israhel, ut septimo mense una mensis singulis fiat requies in memoriale tubarum nec servile aliquod opus, sed deo sacrificium deferatur, eo quod in ipso fine hebdomadis quasi mundi sabbato spiritalia a nobis, non carnalia opera flagitentur. quod enim carnale, servile, quia animo caro servit, liberum innocentia facit, culpa vernaculum. Exc Fratr II,108(CSEL 73,311,20—28). Vgl den Kontext ab 104(306).

[36] Die Juden erkennen den wahren Sabbat nicht. Vgl Exp Ps 118,3,19(CSEL 62,51,2).

[37] et ideo verae legis character in nostris moribus exprimatur, qui in dei ambulamus imagine, quoniam legis umbra transivit, umbra Iudaeis carnalibus, imago nobis, veritas resurrecturis. tria enim haec secundum legem esse cognovimus, umbra, imaginem, veritatem, umbram in lege, imaginem in evangelio, in iudicio veritatem. Exc Fratr II,109(CSEL 73,311,4—9).

[38] Vgl S 207/23 und den Exkurs S 251/92. — Ähnliche Gedanken bringt die Deutung der Heilung der gekrümmten Frau am Sabbat (vgl Lk 13,10—17): Die Heilung weist in die Zukunft, in der jeder Gesetz und Gnade (vorgebildet in den 18 Jahren der Krankheit, wobei die 10 auf das Gesetz und die 8 auf die Gnade weisen) in Anspruch nehmen und so Heilung finden wird. Als Einübung auf diese Heilung (von der Sünde) hat Moses den Sabat eingerichtet, der eine Heilung im Zeichen bringt, welches aber buchstäblich verstanden und damit verkannt wird. Diese Verkennung weiß nicht, daß der Sabbat auf die Freiheit vom Bösen nach dem Tode weist. Andererseits wird die Heilung schon in der Kirche Wirklichkeit. Damit werden die gleichen Stufen deutlich, ohne daß die Begriffstrias Schatten-Bild-Wahrheit auf sie angewendet würde. Vgl Exp Luc VII,173—175(CSEL 32/IV,359f).

(vgl. Lk 17,3f) ausführlich zur Darstellung im Lukaskommentar. In der Forderung des Herrn nach siebenmaliger Vergebung sieht Ambrosius nicht ein Maß oder eine zahlenmäßige Grenze für die Verzeihung, vielmehr den Hinweis auf eine endgültige Vergebung. Die Siebenzahl ist deswegen genannt, »weil uns — da Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken ausruhte — nach der Woche dieser Welt eine ewige Ruhe versprochen wird, so daß auch die Strenge der Strafe ruht, wie dann die Übel dieser Welt aufhören und ruhen werden«[39]. Ambrosius zeigt, wie sich dieser Gedanke in der jüdischen Sabbatfeier findet, und zählt dafür die einzelnen Arten der Sabbate auf. Er nennt den siebenten Wochentag, den zehnten Tag des siebenten Monats oder den Sabbat der Sabbate, das Sabbatjahr, das Jobeljahr und den großen Sabbat als Typus des Weltensabbats.[40] Aber auch im Ablauf der Zeitalter kehrt die Sieben geheimnisvoll wieder, »denn in der siebenten Generation ‚wurde — wie bei Lukas steht — Henoch entrückt, damit die Schlechtigkeit nicht sein Herz verkehre' (Weish 4,11), und die Macht des Schmerzes kam in ihm zur Ruhe. In der 77. Generation aber wurde der Herr aus Maria geboren, nahm er die Sünden des Menschengeschlechtes auf sich und schenkte die Vergebung aller Sünden.«[41] So ist der Sabbat Hinweis auf die Vergebung der Sünden, auf welche die Sieben auch in anderem Zusammenhang hindeutet. Der Herr heilt nach der Anschauung des Ambrosius gerade deswegen die gekrümmte Frau an einem Sabbat (vgl. Lk 13,12), um zu zeigen, daß in Jesus die Sündenvergebung Wirklichkeit geworden ist.[42] Die 77fache Strafe Lamechs zeigt gemessen an der siebenfachen Strafe Kains (vgl. Gen 4,24) eine Steigerung, was dann in die Bemerkung einmündet, daß die Taufe alle Verbrechen tilge.[43]

[39] ... an vero quia, cum septimo die requieverit deus ab omnibus operibus suis, post ebdomadam istius mundi quies nobis diuturna promittitur, ut quemadmodum mala istius mundi feriata cessabunt ita etiam vindictae severitas conquiescat. Exp Luc VIII,23(CSEL 32/IV,401,21—25).

[40] Vgl ibid (401f). — Die Aufzählung der Feste ist nicht ohne Schwierigkeiten. Ambrosisus nennt den 10. Tag des 7. Monats Sabbat der Sabbate. Für Origenes sind das zwei verschiedene Feste (vgl In Num hom 23,9f[GCS 7,220f]). Die Absicht des Bischofs ist jedoch klar. Sie will in jedem Fall die Sieben als Hinweis auf die Ruhe und Freiheit in der Sündenvergebung verstanden wissen.

[41] ... quia septima generatione, ut habes secundum Lucan (cf 3,37), Enoch ‚raptus est ne malitia mutaret cor eius' (Sap 4,11), et in eo aculeus doloris quievit. septuagesima autem et septima generatione dominus natus est ex Maria humani generis in se peccata suscipiens remissionem retribuit omnium delictorum. Exp Luc VIII,23(CSEL 32/IV,402,7—11).

[42] ibid 24(402); ähnlich ibid VII,173(359), S 79 Anm 38.

[43] Vgl ibid. Der Gedankengang des Ambrosius ist schwer. Klarheit geben zwei Tatsachen. Einmal der Charakter der Sieben als Hinweis auf die Vergebung, zum zweiten die Bemerkung, daß die Taufe alle Verbrechen tilge. Diese beiden Gedanken lassen auch die 77fache Rache zu einem Hinweis auf

Und auch der große Sabbat, an dem Christus starb, wird nochmals erwähnt, denn »auch das ist nicht ohne Grund geschehen, daß Christus am großen Sabbat gelitten hat und damit anzeigte, es werde ein Sabbat kommen, an dem Christus den Tod überwinden werde.«[44] Ambrosius schließt die Darlegung mit einer Folgerung, die sich aus der jüdischen Sabbatfeier ergibt. Wenn die Juden den Sabbat feiern, erwächst daraus den Christen eine noch größere Verpflichtung, den Tag der Auferstehung, sowie die Feier der fünfzig Tage nach Ostern zu begehen.[45] Der Bischof zieht unausgesprochen die Parallele zum jüdischen Wochenfest und verlangt, die 49 Tage nach Ostern als Ostertage zu feiern, während dann der Anfang der achten Woche Pfingsten bringt. Diese Tage verdienen eine Feier wie Herrentage. Aber auch hier gilt: »Es wird noch einen anderen Herrentag geben, an dem der Leib des Herrn aufersteht«[46], an dem die Kirche aufersteht[47]. Dann wird das Fasten aufhören und der Tod, den Henoch zwar nicht traf, aber in der Welt blieb, in Christus endgültig vernichtet.[48]

Die Aussagen des Ambrosius zeigen die Sieben klar als Zahl der Ruhe und Vollendung, die auf eine ewige Ruhe hindeutet.[49] Neben

die Sündenvergebung werden, zumal sonst der lateinische Schrifttext »70 mal 7mal« hat und damit die Nähe zu Mt 18,22 deutlich macht. Ambrosius hat diese Lesart in Cain II,9,38(CSEL 32/I,409), wo die 70 mal 7fache Strafe Lamechs klar als Steigerung verstanden wird. Ambrosius ist hier wohl von Basilius abhängig, der bei einer Deutung von Mt 18,22 eine ähnliche Darstellung des Sabbats bringt und auch die Strafe Lamechs erwähnt, wobei er in der Aussage des »70 mal 7 mal« einen Hinweis auf die Notwendigkeit der Buße und Lossprechung durch Christus sieht; vgl Ep 260,5(PG 32,961f). Origenes scheint der Deutung von Gen 4,24 auszuweichen.

[44] nec illud otiosum, quod sabbato passus est magno significans fore sabbatum, quo mors destrueretur a Christo. Exp Luc VIII,25(CSEL 32/IV,403,1f). Den gleichen Gedanken bringt Isaac 6,56(CSEL 32/I,680,16—18): sequamur ergo (Christo), ut in die sabbati, illius magni sabbati, in quo requies magna est, fructus colligamus.

[45] Vgl Exp Luc VIII,25(CSEL 32/IV,403). Fünfzig als die auf die siebenmalige Sieben folgende Zahl ist selbst Ausdruck der Sündenvergebung: quinquagesimus enim numerus remissionis est numerus; Apol Dav 8,42(CSEL 32/II,325,4f). Diese auch im Jobeljahr greifbare Zahl findet ihre Vollendung im Evangelium; in der Sündenvergebung, derer im 50-tägigen Festzyklus gedacht wird. Atl und ntl Beispiele zeigen die Bedeutung dieser Zahl: die 50 und (in der Steigerung) 500 Denare von Lk 7,41f, die 50 Doppeldrachmen der Auslösung für ein vergewaltigtes Mädchen von Dt 22,28f. Vgl Apol Dav 8,41f(CSEL 32/II,324f), auch Noe 33,123(CSEL 32/I,495).

[46] erit et alia dominica, qua dominicum corpus resurgat. Exp Luc VIII,26(CSEL 32/IV,403,17f).

[47] Daß mit dem dominicum corpus die Kirche gemeint ist, zeigt auch noch die anschließende Zitation von Eph 5,23 mit seiner Definition von corpus Christi.

[48] Vgl Exp Luc VIII,26(CSEL 32/IV,403f).

[49] Schon bei Philo wird die im Sabbat greifbare Sieben als Zahl der Vollendung gefaßt; vgl Spec leg II,56—64(PAO V,100—102).

den Gedanken der Ruhe tritt die in ihr mitgefaßte Sündenvergebung[50], Befreiung und Überwindung des Todes. Die in der Sieben liegende Erwartung dieser Ruhe findet ihren Ausdruck in der Sabbatgesetzgebung, die in ihren Bestimmungen eine Steigerung erkennen läßt: In immer größer werdenden Zeiteinheiten kehrt die Siebenerperiode wieder: in Tagen, Wochen, Monaten und Jahren, ja sogar in Generationen. Dieser Steigerung entspricht eine ähnliche Stufenfolge in der Heilsverwirklichung. Angefangen von der Überwindung des Todes bei Henoch, der den Tod nicht zu kosten brauchte, bis hin zur Erfüllung in Christus, der die Sünde vergibt und den Tod überwindet, angefangen von der siebenten bis zur siebenundsiebzigsten Generation.

Christus selbst greift die Symbolkraft der Sieben auf. Indem er am Sabbat heilt, nimmt er die Sündenvergebung für sich in Anspruch und verkündet sie offen. Auch leidet er am großen Sabbat, d. h. am Sabbat des Osterfestes und verheißt damit einen endgültigen Sabbat am Ende der Welt.

Mit diesem Gedanken tritt wieder der Umschwung ein, der die Zeit nach Christus, die Zeit der Kirche, auf die Seite des noch nicht Vollendeten stellt, auf der auch das Gesetz und seine Gebote stehen. Wie das Gesetz im Sabbat auf die Sündenvergebung und die Überwindung des Todes weist, so Jesu Sterben am Sabbat auf ein endgültiges Ende, eine endgültige Überwindung des Todes. Deshalb wird auch zwischen der Überwindung des Todes bei Henoch und am Ende keine andere erwähnt. Die eigentliche Zäsur der Heilsabschnitte liegt hier bei der Auferstehung der Toten am Ende. Was vor diesem Ereignis liegt, rückt zusammen, wird zu einer Einheit. Diese Einheit legt es nahe, AT und NT besonders in ihrer Gemeinsamkeit zu sehen, wenn auch ihr Unterschied klar erkannt wird. Diese Einheit ermöglicht es, atl. Gebote (wenn auch gereinigt und in klarer Erkenntnis ihrer — gemessen an der ntl. Wirklichkeit — geringeren Wertigkeit) zu übernehmen. Das Sabbatgebot wird so durch einen Schluß a fortiori auf die Feier des Sonntags, der Osterzeit und des zum atl. Wochenfest parallel liegenden Pfingstfestes angewandt.[51]

[50] Vgl Cain II,9,34(CSEL 32/I,406,15f): ...quod septimus numerus quietis et remissionis est. Dazu ist auch die siebentägige Frist zu vergleichen, die Gott nach dem Betreten der Arche gewährt, um eine letzte Möglichkeit für ein Erlangen der Verzeihung zu geben, bevor er die Sintflut hereinbrechen läßt (vgl Gen 7,10); Noe 13,42(CSEL 32/I,439f), vgl Philo, Quaest in Gen II,13(Aucher, VI,318f). Als Besserung, Vollendung und Ruhe umfassende Zahl erscheint die Sieben auch Noe 18,66(CSEL 32/I,460f).

[51] Vgl auch den Text von S 79, Anm 38 mit seiner Tendenz zum Dreistufenschema.

So zeichnet sich auch hier wieder eine Dreiteilung der Heilsgeschichte nach dem Schema Schatten-Bild-Wahrheit ab, ohne daß diese Begriffe genannt werden. Die in der christlichen Zeit wirkliche Sündenvergebung war im atl. Gesetz als Hinweis verankert, sie wird aber einmal noch ihre Vollendung in der Wahrheit finden. Dabei liegt bei diesem Text der Nachdruck auf dem heilsgeschichtlichen Verlauf, ohne daß eine Parallele in der Geschichte des einzelnen sichtbar würde.

3. Dem schattenhaften Sein des Sabbats mißt ein Text aus dem in die Auslegung des 118. Psalmes eingeflochtenen Kommentar zum Hohenlied besondere Bedeutung zu.
Der Vers »in seinem Schatten habe ich gesessen voll Verlangen« (vgl. Hl 2,3)[52] wird von Ambrosius der Kirche in den Mund gelegt und auf das Gesetz gedeutet. Er sieht im Gesetz einen Weg, den die Kirche besaß: »Im Gesetze ruhend, ruhte sie daher im Schatten Christi. Es ist ein guter Schatten, der allein uns vor der Hitze der Sünde bewahrte.«[53] Wieder werden zum Beweis die Sabbate angeführt: »Was soll das Gesetz vom Neumondtag und den Sabbaten anderes sein als ein Schatten der zukünftigen Dinge?«[54] So weist der siebente Tag auf die Ewigkeit, das Opfer am Neumond auf das wahre Opfer, das Sabbatjahr auf die Vergebung der Sünden, und »in diesem Schatten ruhte der Glaube der Väter und die heilige Gottesverehrung der Propheten«[55]. Ferner bezeichnet Ambrosius als Schatten das Jobeljahr, das Paschafest, das Fest der ungesäuerten Brote, das Wochenfest, den Sabbat, den Neumondtag des siebenten Monats und das Versöhnungsfest. Damit verläßt der Bischof aber bereits die Darlegung der Siebenzahl, indem er zu der allgemein in Zahlen ausgesprochenen schattenhaften Existenz des Künftigen übergeht: »Du siehst, daß zwei Festtage die Eins und die Zehn haben[56]. Ebenso ist da der 15. Tag vertreten, der Tag der Laubhütten in einer Zeit von acht Tagen. Dies alles ist schattenhaft. Im Schatten wird der erste Tag genannt und im Schatten der achte.

[52] in umbra ... eius concupivi et sedi. Exp Ps 118,5,10(CSEL 62,87,7).
[53] in lege itaque requiescens in umbra Christi requiescebat. bona umbra, quae nos ab iniquitatis calore sola defendit. ibid (87,8—10).
[54] quid est lex diei festi neomeniae, sabbatorum, nisi umbra futurorum? ibid (87,11—13).
[55] in hac umbra requiescebat patrum fides et prophetarum sancta devotio. ibid (87,20f).
[56] Die Eins hat von den aufgezählten Festen das Paschafest, welches (zusammen mit dem noch genannten Fest der ungesäuerten Brote) im ersten Monat stattfand, sowie der am ersten Tag des siebenten Monats liegende Neumondtag; die Zehn das Paschafest, welches am zehnten Tag des ersten Monats mit der Wahl des Lammes beginnt, sowie das Versöhnungsfest, das am zehnten Tag des siebenten Monats liegt.

Der Schatten wird sogar buchstäblich vom Gesetz vorgeschrieben im Schatten der Laubhütten.«[57]

Der Text gibt eine klare Bestimmung des Begriffes Schatten. Er umfaßt eine wirkliche Möglichkeit, vor der Sünde zu bewahren, von der die Propheten und Patriarchen Gebrauch gemacht haben. In ihnen war die Kirche bereits da, die damals im Schatten Christi, d. h. im Gesetz lebte. Diese schattenhafte Möglichkeit liegt in der hinweisenden Kraft des Gesetzes, die auf das Eigentliche und Wahre, auf Christus und die in ihm liegende Erfüllung deutet, auf die Erfüllung im wahren Opfer Christi. So wird das Gesetz als ein von Christus selbst vorgeschriebener Weg gesehen[58], den die Kirche von Anfang an benutzte. War im zuletzt analysierten Text[59] die Verbindung der beiden Testamente darin gefaßt, daß sie beide noch nicht die Wahrheit besaßen, so ist sie hier darin erkennbar, daß sie beide Kirche sind. Diese Kirche war einmal im Schatten und ist jetzt in der Wirklichkeit.

4. In der Auslegung der Überschrift des 47. Psalmes bringt Ambrosius seine Sabbattheologie in einer Gegenüberstellung der beiden Testamente zum Ausdruck, wobei vor allem der Vollendungsgedanke in seiner ganzen Klarheit erkennbar wird.
Bei der Deutung der Überschrift »ein Psalm zum Singen für die Söhne Cores, am zweiten Tag des Sabbats« (Ps 47,1)[60] sieht Ambrosius in dem »zweiten Tag des Sabbats« den Tag der Auferstehung des Herrn. So war es den Söhnen Cores bestimmt, »durch ihr Amt und ihren Dienst den Tag der Auferstehung zu feiern. Denn was wäre der zweite Tag des Sabbats anderes als der Tag des Herrn, der auf den Sabbat folgte?«[61]
Ambrosius nimmt eine schwer verständliche Erklärung der Reihenfolge vor, in der Sabbat und Sonntag stehen: Nach der Ordnung

[57] vides, quia monas et decas duo festi dies, item quintus decimus dies, dies tabernaculorum per octo dies. in umbra haec omnia; in umbra prima dies vocata, et octava dies vocata in umbra, quae in scenopegiis praescripta secundum legem. ibid 11(88,6—10).

[58] Vgl ibid 3(83f).

[59] S 83f.

[60] psalmus cantici filiis Core, secunda sabbati. Expl Ps 47,1(CSEL 64,346,9f). — Secunda sabbati ist eine Erweiterung der Überschrift, die bereits die LXX vornimmt. Aus ihr wird ersichtlich, daß der Psalm seinen Platz in der jüdischen Montagsliturgie hatte.

[61] ... ut ipsum resurrectionis diem munere suo ministerioque celebrarent. quid est enim secunda sabbati nisi dominica dies, quae sabbatum sequebatur? Expl Ps 47,1(CSEL 64,346,19—347,2). — Daß die Auferstehung gleich zu Beginn des achten Tages erfolgte, betont Exp Luc X,150(CSEL 32/IV,512). Dort wird vermerkt, daß die Frauen (und vielleicht auch der im Grabe ruhende Herr) den Sabbat in Ruhe verbracht haben.

der Tage ist der Sabbat der spätere (nämlich siebente), durch die ihm innewohnende Heiligkeit, die er durch das Gesetz erfuhr, hatte er aber seinen Rang vor dem Herrentag, der in der Reihe nach ihm kam und in der Zeit des Gesetzes nur den zweiten Rang einnahm.[62] Christus aber ist das Ende des Gesetzes, er heiligt den achten Tag, so daß dieser nun zum ersten wurde, der erste aber zum achten.[63] Im Herrentag fallen die Ordnung der Zahl und der Heiligkeit zusammen, »da er von der Zahlenordnung her den Vorrang, von der Auferstehung des Herrn aber seine Heiligkeit besitzt«[64]. Die Verdrängung des Sabbats durch den Sonntag sieht der Bischof in der Bezeichnung des ‚zweitersten' Sabbats, die sich Lk 6,1 findet[65], ausgesprochen: »Der Sabbat, welcher der erste war, begann vom (wahren) ersten als zweiter angesehen zu werden, denn die erste Ruhe wich, und die zweite Ruhe folgte.«[66] Diese zweite Ruhe ist jene Ruhe, von der Hebr 4,9—11 spricht, es ist die wahre Ruhe, die nicht mehr in der Enthaltung von Werken besteht, sondern in der Zeit der Auferstehung.[67] Die Enthaltung von Werken, wie sie die Juden vornahmen, ist eine Verzerrung, »denn diejenigen, welche die Feier des Sabbats dem Gesetz gemäß beobachteten, nannten ihn den einen Sabbat, als gäbe es nur den einen und keinen anderen. Wir aber, die wir die geistige Beobachtung angenommen haben und uns bemühen, unser Kämpfen nach dem Beispiel der Ruhe Gottes auszurichten und unseren Dienst in jener himmlischen Stadt zu verrichten, wo kein Bild, kein Schatten, sondern die Wahrheit ist, wir sagen ‚erster' Sabbat, wie geschrieben steht: ‚am Ende aber des Sabbats, der zum ersten Sabbat aufstrahlte' (vgl. Mt 28,1). Nichts ist schöner, nichts deutlicher: vor der

[62] Der siebente Tag als der nach seiner Bedeutung erste Tag zeigt sich auch in der Bezeichnung Philos, der den siebenten Tag den Geburtstag der Welt nennt; vgl Spec leg II,59(PAO V,101).

[63] Diese wörtlich genommen falsche Aussage (der Sabbat kann in der Tagesfolge nicht den achten Platz erhalten) besagt eine einfache Umkehr der Werte, die vielleicht parallel zu Mt 20,16 formuliert ist, wonach die Ersten die Letzten sein werden.

[64] ... habens ex numeri ordine praerogativam et ex resurrectione domini sanctitatem. Expl Ps 47,1(CSEL 64,347,7f). Den gleichen Gedanken bringt bereits Justin, Dial 138,1(Goodspeed, 260); vgl auch ibid 24,1(117), 41,4(138). Dazu Hilarius, Instr Ps 12(CSEL 22,11f); Daniélou, Liturgie und Bibel, 260f; zum theologischen Kontext dieser Gedanken vor allem ders, La typologie de la semaine, sowie ders, Liturgie und Bibel, 245—289.

[65] Vgl das griechische δευτερόπρωτον und die lateinische Entsprechung secundoprimum, die wohl ein Einschub sind. Vgl Trossen, Das Ährenpflücken, 470f.

[66] ... sabbatum quod primum erat secundum haberi coepit a primo; prima enim requies cessavit, secunda successit. Expl Ps 47,1(CSEL 64,347,10—12).

[67] Vgl ibid 2(347). Die Gegenüberstellung der Enthaltung von Werken und der Auferstehung ist kein eigentlicher Vergleich, sondern einfache Aussage dafür, daß es nicht auf die Enthaltung von bestimmten Werken, sondern auf etwas Geistiges ankommt.

Auferstehung redet die Schrift (nur) vom Sabbat, nach der Auferstehung aber nennt sie feierlich den zweiten Sabbat ‚ersten' Sabbat.«[68] Auch Johannes kennt diese Bezeichnung. Er und Matthäus »sagen es nach dem Evangelium deutlich aus, indem der Schleier gleichsam weggenommen ist. David aber stand unter dem Gesetz und beobachtete die maßvolle Haltung der schuldigen Vorsicht, unterdrückte dabei (in seiner Psalmüberschrift) aber das ‚Geheimnis' nicht, so daß er den Herrentag den zweiten Sabbat nannte. Dadurch glaubte er für die Juden die Ordnung der Zahlen gewahrt und erkannte gleichzeitig das geistige Geheimnis als geoffenbart.«[69]

Ein schwieriger Gedankengang: Ambrosius sieht in der secunda (dies) sabbati der Psalmüberschrift den secundum sabbatum, d. h. den Herrentag statt des gemeinten zweiten Wochentages. Von diesem Sonntag sagt er, David habe ihn deshalb zweiter Sabbat genannt, weil er damit auf den kommenden Sabbat, den Sonntag, den Herrentag hinweisen wollte, der die Stelle des (ersten) Sabbat einnehmen werde. Während David noch symbolhaft spräche, benützten die Evangelien nicht mehr diese geheimnisvolle Sprache. Sie nennen jetzt offen den Sonntag prima sabbati und nicht mehr secunda sabbati, wie es noch David tat. Damit zeigen sie an, daß der Herrentag zum ‚ersten', d. h. zum eigentlichen Sabbat wurde und machen deutlich, daß er die Stelle einnimmt, die er von Natur aus, schon von der Zahlenordnung her als erster Wochentag beanspruchen konnte. Die secunda wie auch die prima sabbati sind der gleiche Herrentag in der jeweils verschiedenen Bezeichnung durch David und durch die Evangelisten.[70]

[68] ideoque qui sabbati secundum legem solemnitatem custodiebant, unam sabbati nuncupabant, quasi unum esset sabbatum et non aliud. nos, qui observantiam induimus spiritalem et ad similitudinem et requiem dei cupimus nostram formare militiam atque in illa civitate caelesti nostrum exhibere ministerium, ubi non est exemplar, non umbra, sed veritas, primam dicimus sabbati, sicut est scriptum: ‚vespere autem sabbati, quae lucescit in primam sabbati'. nihil autem pulchrius, nihil expressius. ante resurrectionem sabbatum dixit, post resurrectionem primam sabbati nuncupavit. ibid 2(347,17—26). — Die Übersetzung von secunda sabbati mit »zweiter Sabbat« und prima sabbati mit »erster Sabbat« ist durch den Gedanken des Ambrosius gerechtfertigt, der in dem Anm 66 angeführten Text klar den Umschlag von prima sabbati zu primum sabbatum zeigt.

[69] ... expressius secundum evangelium quasi recusso velamine, David autem sub lege positus et moderationem tenuit debitae cautionis et mysterium non repressit, ut secunda sabbati diem dominicam declararet, quo Iudaeis ordinem numeri putaret esse servatum et spiritale sacramentum agnosceret revelatum. ibid (348,1—6).

[70] Der Sonntag ist zweiter Sabbat, weil auf den ersten Sabbat folgend, erster Sabbat aber, weil an die Stelle des ersten tretend. Diese Tatsache zeigt noch genauer Exp Luc V,31 (CSEL 32/IV,194,1—6), wo Ambrosius auch wieder auf das δευτερόπρωτον eingeht: praeferri enim debuit quod praecellit. secundum (sabbatum) ideo, quia primum (sabbatum) ante ex lege praecessit, ... primum

Im Sabbat und seiner Stellung wird somit die Stellung und Bedeutung des mosaischen Gesetzes sichtbar. Die Bezeichnung des Herrentages als ‚zweiter Sabbat' läßt nach Ambrosius die Umordnung erkennen, welche die alte und natürliche Ordnung durch das mosaische Gesetz erfuhr: Der ursprünglich letzte Tag der Woche (der Sabbat) wird durch das Gesetz der Bedeutung nach zum ‚ersten' Tag, an welchem gemessen der erste Wochentag zum (auf den Sabbat folgenden) achten Tag und damit zu einem Tag ‚zweiter' Ordnung wird. Die ursprüngliche Bedeutung bleibt insofern erhalten, als es Aufgabe dieses Sabbats ist, auf den späteren Ruhetag, den Herrentag hinzuweisen.
Aus der Umformung der Ordnung durch das mosaische Gesetz wird eine Verkehrung. Es ist die Verkehrung des Buchstabens, die den Sabbat verabsolutiert. Statt in ihm einen Übergang zu sehen, wird er als Abschluß verstanden. Man feiert ihn, als wäre er endgültig.
In Christus findet eine Neuordnung statt. Er stellt die alte Ordnung wieder her. Der nach der Zahlenordnung erste Wochentag wird auch in der Ordnung der Gnade und Heiligkeit zum ersten Tag.[71]
Der Gedanke, daß die Christen die Sabbatvorschrift geistig verstehen in ihrer auf die himmlische Ruhe hinweisenden Funktion, in ihrer Hindeutung auf die himmlische Stadt, in der die Wahrheit und nicht mehr Schatten oder Bild herrscht, bringt wieder eine Aufspaltung des Herrentages in den ersten Tag als Zeichen (auf Erden) und als Wahrheit (im Himmel), ohne daß dies ausdrücklich formuliert würde. Was den Herrentag vom jüdischen Sabbat scheidet, ist die Wiederherstellung der Ordnung und die an sie neu ge-

autem (sabbatum) ideo, quia sabbatum illud ex lege solutum est, quod erat primum, et hoc primum factum est quod secundo est constitutum. Der gleiche Text bezeichnet den gesetzlichen Sabbat als p r i m u m o r d i n e, den christlichen Sabbat als p r i m u m m u n e r e, was sich nicht auf die Zahlenordnung, sondern auf den heilsgeschichtlichen Rang bezieht, nach welchem das Zweiter-sein kein Nachteil ist, wie die an gleicher Stelle genannte ungleich höherstehende Position des zweiten Adam deutlich macht, (vgl ibid [194]). sic et secundoprimum sabbatum dicitur, secundum iuxta numerum, primum iuxta operationis gratiam; ibid (194,15f).
Ähnliche Gedanken liegen auch der Deutung zugrunde, die Ambrosius der Psalmenüberschrift p r o o c t a v a zuteil werden läßt, in welcher er den Tag der Auferstehung apostrophiert sieht. Vgl ibid VII,6(285); auch V,50(201), wo die Acht als Zahl der Vollendung unserer Hoffnung gepriesen wird.

[71] Das gleiche besagt die Formulierung idem autem dies primus et octavus; Helia 19,69(CSEL 32/II,452,12f). Der achte Tag, der zugleich auch erster ist, findet sich auch bei Justin, Dial 138,1(Goodspeed, 260) und 41,4(138). Bei Augustinus ist der achte Tag, der zugleich erster Tag ist, die Zeit nach der Auferstehung; vgl Ep 55,13.15(CSEL 34/II,194f.201), Sermo Mai 94,5(PL Suppl II,486). Die Verbindung des achten Tages mit dem Christus oriens ist vermerkt bei Daniélou, Symbolisme des rites baptismaux, 26. Vgl auch ders, Liturgie und Bibel, 251—254.255—258.
Der Gedanke vom 40. Tag, der 1. Tag wird, findet sich in Noe 13,44(CSEL 32/I,442), S 95, Anm 104.

bundene Erlangung des Heiles. Was ihn an den jüdischen Sabbat bindet, ist die Unvollkommenheit, die auch ihn Durchgang und Hinweis auf die Vollendung sein läßt.[72] Sabbat und Herrentag sind somit eingebaut in das Dreierschema Schatten-Bild-Wahrheit.[73] Es ist dies eine theologische Konzeption, die von jedem chiliastischen Denken fern ist.[74]

Für das Gesetz, das hier in der konkreten Bestimmung des Sabbats erscheint, ergeben sich folgende Einzelaussagen:
a) Das Gesetz tritt auf (warum, wird hier weiter nicht erörtert) und bringt eine Umordnung, die der zu erwartenden Neuordnung nicht im Wege ist, sondern sie vorbereitet, ihr als Durchgang und Brücke dient.
b) Die Umordnung wird zu einer Umkehrung. Das buchstäbliche Verständnis des Gesetzes vereitelt seinen Zweck. Das als Zwischenstufe geplante Gesetz wird als endgültig, absolut und letzte Form mißverstanden und so seiner Funktion beraubt.
c) Die Neuordnung in Christus bringt deshalb das Ende des Gesetzes, und zwar nicht nur in seinem buchstäblichen Sinn, sondern überhaupt, indem er den ursprünglichen Zustand wiederherstellt und ihn endgültig macht. Diese Gedanken geben im Kern genau das wieder, was bereits das Bild von der einen Mauer über die Heilszeiten und das Gesetz ausgesagt hatte.[75] Den folgenden Gedanken vom ‚bleibenden Gesetz' bringt unser Text jedoch in konkreter Form.

[72] Zur Geschichte der Ablösung des siebenten Tages durch den ersten Wochentag vgl Dölger, Die Planetenwoche der griech röm Antike und der christliche Sonntag.
[73] Vgl S 79, Anm 38.
[74] Dies ist um so erstaunlicher, als der Chiliasmus eine charakteristisch abendländische Denkform ist; vgl Daniélou, Typologic de la semaine, 382f.400. Der Barnabasbrief, cap XV(Klauser, 60—62), sieht den Sabbat als Hinweis auf das 7. Jahrtausend, dem die Zeit nach dieser Welt als der achte Tag folgt; vgl Wikenhauser, Herkunft und Idee des 1000jährigen Reiches, 7f. Auch nach Irenäus steht der siebente Tag für das Reich Gottes auf Erden; vgl Adv haer V,33,2(Harvey II,416), vor allem 28,3(402f). Hilarius scheint die chiliastische Theorie seiner Auslegung der Verklärung Jesu (Mt 17,1) zu unterlegen; vgl Comm in MtXVII,2(PL 9,1013f). Hieronymus hält 6000 Jahre als Dauer der Weltzeit für möglich, ohne aber den siebenten und achten Tag genauer zu fassen; vgl Ep 40,8(PL 22,1172). Augustinus lehnt in Civ Dei XX,7,1(PL 41, 667) die von ihm früher gehaltene chiliastische Auffassung (zumindest in ihren materialistischen Ausdeutungen) ab.
Vgl dazu: Daniélou, Liturgie und Bibel, 265(278)—289; Wikenhauser, Herkunft und Idee des 1000jährigen Reiches, 6—17; ders, Weltwoche und 1000-jähriges Reich, Daniélou, La typologie biblique traditionelle, 158, vermerkt, daß sich die Bezeichnung ‚achter Tag' für den Herrentag im Abendland nicht halten konnte, weil dieser Begriff chiliastisch mißbraucht wurde. Möglicherweise wurde deswegen der ‚achte' durch den ‚ersten' Tag ersetzt, wobei die gegen den chiliastischen Mißbrauch des Namens einsetzende Polemik Augustins zu beachten bleibt.
[75] Vgl S 50/54.

d) Die Tatsache, daß auch das in Christus Wirklichkeit gewordene Heil in dieser Welt noch nicht seine Vollendung findet, gibt dieser Heilszeit eine Funktion, die der des Gesetzes als Durchgang ähnlich ist. In dieser Ähnlichkeit vermag man ein Weiterbestehen des geistigen Gesetzes zu sehen, das sich schon in dem Weiterbehalten des Namens Sabbat für den Herrentag äußert. Die Situation des Menschen erfordert einen sittlichen Maßstab, der den geistigen Gehalt des mosaischen Gesetzes aufgreift. Das geistige Sabbatgebot, sich der Sünde zu entledigen [76], bietet diese Norm und wird deshalb indirekt übernommen. In dieser Neuformung bleibt das Gesetz erhalten.

*

Eine Zusammenfassung des Ergebnisses der Analysen braucht nicht mehr alle Einzelheiten zu erfassen, die letztlich doch immer wieder die gleichen sind, sondern soll die besonderen Schwerpunkte dieser Texte über den Sabbat deutlich machen.

1. Zunächst ist festzustellen, daß sich in ihnen der Gedanke von Hinweis und Erfüllung besonders klar abzeichnet. Immer wieder wird betont, daß das Sabbatgebot nichts anderes ist, als ein von Gott gewollter Hinweis auf das Heil, das in der Sündenvergebung, der Überwindung des Todes, in der Ruhe besteht. Dieses Heil wird in Jesus Christus, im Evangelium, in der Gnade Wirklichkeit. Hier findet das Gesetz seine Erfüllung, wird es zum wahren Gesetz. Hier wird derjenige, der es befolgt, zum wahren Hebräer, werden die Opfer, von denen das Gesetz spricht, zum wahren Opfer.

2. Der zweite Hauptgedanke ist die nähere Bestimmung der Erfüllung des Gesetzes im Evangelium als ein Ablösen des Gesetzes durch das Evangelium.

[76] Ambrosius kann paradoxerweise formulieren, das Sabbatgebot bedeute für den Christen, sich des jüdischen Aberglaubens zu enthalten, der durch den Kontext als falsches Sabbatverständnis erklärt wird; vgl Exp Luc V,30f(CSEL 32/IV,193f).
Exp Ps 118,21,14(CSEL 62,481f) zeigt das geistige Gesetz als ein Mittel, zur Gerechtigkeit zu gelangen, indem es das Streben nach dem Mitsterben mit Christus, nach dem himmlischen Altar und dem himmlischen Jerusalem ausspricht. Die Notwendigkeit dieses Gesetzes formuliert der Kirchenlehrer so: ergo lex diligenda, in qua verus Hebraeus liber ab omni servitute vitiorum est, in qua magnum sabbatum et inoffensa requies defunctorum, in qua mortui populi semen resuscitatur non commixtione, sed redemptione fraterna. ibid (482,1—4).
Besonders deutlich wird das bleibende Sabbatgebot in der Auslegung des 37. Psalmes erkennbar, wo die Sabbate zum Ausdruck der Weltzeit, dh der den Christen noch verbleibenden Zeit auf Erden werden, die zu nutzen ist, um die Sünden abzulegen, damit die Christen so in die Ruhe des künftigen Sabbats eingehen können; vgl Expl Ps 37,2(CSEL 64.137).

Diese Aussage gewinnt besonders dadurch an Gewicht, daß die Heilszeit des Evangeliums ausdrücklich in zwei Abschnitte unterteilt wird, welche innerhalb des Evangeliums eigentlich nochmals die Zweiheit Gesetz — Evangelium wiederholen. Kann man Gesetz und Evangelium im Begriffspaar Bild und Wahrheit fassen, so werden die gleichen Begriffe auf die Abschnitte innerhalb der Heilswirklichkeit des Evangeliums angewandt.[77] Aus dieser Tatsache ist zu erklären, daß hier weniger von einer Umdeutung des Gesetzes durch das Evangelium die Rede ist. Zeit des Gesetzes und Zeit des Evangeliums sind getrennt, wobei diese Trennung im Begriffspaar von Schatten und Wirklichkeit gefaßt werden kann. Da aber auch die beiden oben genannten Abschnitte der Zeit des Evangeliums analog zu Gesetz und Evangelium verstanden werden müssen, kommt dem ersten Abschnitt eine Funktion zu, die auch das Gesetz besaß, nämlich Wegbereiter des (jetzt allerdings bereits Wirklichkeit gewordenen aber noch nicht vollendeten) Heiles zu sein. So wird ein Gesetz notwendig und greifbar, das zwar vom mosaischen Gesetz klar getrennt, in seiner Funktion ihm aber ähnlich ist. Die Sabbatvorschrift wird in ihrem geistigen Sinn (als Ausdruck der Sündenüberwindung) beibehalten und in die christliche Unterweisung übernommen.

3. In einem solchen Verständnis wird die Schicksalsgemeinschaft der beiden Testamente besonders gut sichtbar. Im Bild der 18 Jahre lang gekrümmten Frau[78] wird ausdrücklich gesagt, daß Gesetz und Gnade des Evangeliums zusammengehören und eine ähnliche Funktion und Aufgabe haben. Die Einheit der Heilsgeschichte wird deutlich und findet ihren Ausdruck in dem dreiteiligen Schema von Umbra-Imago-Veritas.[79]

4. Der Nachdruck der Texte liegt auf dieser heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise, auch wenn es sich um keine theoretischen Abhandlungen, sondern um praktische Erwägungen handelt. Ein Nachzeichnen der Heilsgeschichte im Leben des einzelnen ist kaum merkbar. Die großen Zusammenhänge werden gesehen und von ihnen her die sittlichen Forderungen erhoben.

[77] AT und NT werden einander ausdrücklich als typus und veritas gegenübergestellt in Expl Ps 1,33(CSEL 64,28f) und in Cain I,7,28(CSEL 32/I,363). Da der Typus nichts anderes als die umbra veritatis ist (Fid III,11,89[CSEL 78, 140,93]), kann hier auch auf die immer wiederkehrende Gegenüberstellung von AT und NT unter dem Begriffspaar umbra und veritas verwiesen werden, die den gleichen Befund ergibt. In diesem Gegensatzpaar wird sowohl das Verhältnis der beiden Testamente (vgl zB Expl Ps 38,2[CSEL 64,214f]; Myst 8,47f[CSEL 73,109f]), als auch das der beiden Abschnitte des NT auf Erden und im Himmel (vgl zB Exp Ps 118,3,19[CSEL 62,50f]) dargestellt.

[78] Vgl Exp Luc VII,173—175(CSEL 32/IV,359f).

[79] Vgl S 79, Anm 38.

§ 3. Ergänzende Texte zur Zahlensymbolik

Im folgenden wird eine Reihe von Zahlen angeführt, die für die Frage nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament bedeutungsvoll sind. Sie werden nicht der Zahlenordnung entsprechend genannt, vielmehr wird eine Ordnung versucht, die einfach dem fortschreitenden Gedanken folgt. Dabei wird die Zweizahl nicht berücksichtigt, da sie in der Zweibrüdertheologie Erwähnung findet.[80]

Die Sieben wird in der Auslegung des Martyriums der makkabäischen Brüder und ihrer Mutter zu einer Zahl der Erfüllung und Vollendung. Nach dem Tod der ersten sechs Söhne sagt die Mutter zum letzten, Gotte habe ihr die sieben Söhne als Lichter von sieben Tagen gegeben, von denen sechs bereits vollendet seien. Indem sie deren Werke als sehr gut bezeichnet, spielt sie auf das Sechstagewerk an. Im Tod des siebenten und jüngsten erwartet sie, befreit von der Last der Werke dieser Welt, die Ruhe des siebenten Tages zu erhalten.[81] Nach Ambrosius konnte die Mutter nun als letzte den Tod erleiden, selig, weil von sieben Mauern und Türmen geschützt. Als die Achte wird sie selbst zum Bild der Kirche, die gleichsam in sieben Flammen leuchtet, selbst aber als Achte in ihrem Schoß das Öl bereitet. Auf sie alle wendet der Bischof auch wieder den Text von Pred 11,2 (‚Gebt jenen sieben einen Teil und auch jenen acht') an[82] und sagt von der Sieben und der Acht, daß beide Zahlen Ausdruck der erlangten Gnade sind, die sich in der Erziehung durch das Gesetz und in der Krönung durch die Gnade des Evangeliums ausspricht, »denn die Sieben ist sozusagen im (Gesetz, näherhin im) Sabbat verankert, die Acht gleichsam im Evangelium«[83]. In einer solchen Darlegung zeigt sich die positive Bewertung des Gesetzes in seiner Vermittlung der Gnade und erzieherischen Hinführung auf die Vollendung des Evangeliums. Kein Gegensatz zwischen Sieben und Acht, sondern Vorstufe und Überhöhung. Die Einheit in der fortschreitenden Entwicklung wird deutlich sichtbar.[84]

Eine solch positive Wertung der Sieben[85] läßt es verständlich werden, daß sie auch zum Ausdruck des Evangeliums werden kann.

[80] Vgl S 134/96.
[81] Vgl Iac II,11,52(CSEL 32/II,65f).
[82] Vgl S 71.
[83] ... septem tamquam in sabbato, octo tamquam in evangelio, ... Iac II,11,53 (CSEL 32/II,66,21).
[84] Ähnlich der Gedanke der sieben Männer, die der einen Frau angehörten, denen Christus als ‚achter' Mann folgte; vgl S 64f.
[85] Die Sieben zeigt sich schlechthin als Zahl der Fülle in den sieben Geistern

Das ist vor allem der Fall, wenn der Weltzeit als sechs Tagen die Zeit im Himmel als siebenter Tag folgt.[86] Ähnlich wird auch die Zeit der Kirche selbst, die Zeit nach der Passion Christi, als siebenter Tag angesehen[87] und die Sieben zum Ausdruck der in Christus verwirklichten Sündenvergebung[88].

Eine Umwandlung und Vollendung der Sieben ist greifbar in der Vierzehn. In ihr ist die Vollendung des Evangeliums gefaßt. So wird im 14. Psalm die Vollendung des Menschen beschrieben und hat der Herr am 14. Nisan gelitten. Doch ist die im 14. Psalm gezeichnete Vollendung des Menschen noch nicht absolut, da dieser noch der Sünde verhaftet ist, solange er auf Erden weilt. Ewig wird das Licht erst in der Ewigkeit des Himmels sein, deren Ausdruck die Steigerung der vierzehn in der hundertvierzehn ist, der Zahl, welche der Psalm trägt, der vom Geschenk der Liebe spricht.[89]

Ein positives Verständnis des Gesetzes zeigt sich in der Zehn. Die bereits erwähnte Heilung der gekrümmten Frau erfolgt nach achtzehn Jahren, in denen sich die Zehn als Zahl des Gesetzes mit der des Evangeliums verbindet.[90] Als Typus der Kirche bedarf die Frau beider. Gesetz und Gnade des Evangeliums waren für ihre Heilung notwendig, wobei die Zehn auch Ausdruck der Fülle ist.[91]

(vgl Offb 5,6), Spir I,16,159(CSEL 79,82). Ebenso in der siebenfachen Gnade des Hl Geistes, ibid II,prol 1(86f); vgl auch Ep 44,5(PL 16,1137) usw. Noe 12,39(CSEL 32/I,437,17f) nennt die Sieben einen mundus et sacer numerus, was sich in ihrer Eigenschaft als Primzahl äußert: nulli enim miscetur nec ab alio generatur. Sie ist virgo. Vgl dazu wieder Philo, Spec leg II,56—59(PAO V,100f).

[86] Von der Weltwoche als sechs Tagen, denen der siebente als Tag der Ruhe und der ewigen Auferstehung folgt, spricht Exp Luc VII,7(CSEL 32/IV,285); ähnlich auch VIII,23(401) und Exp Ps 118,3,27(CSEL 62,57).

[87] Daß das Rätsel Samsons nicht am dritten, sondern erst am siebenten Tag gelöst wurde (vgl Ri 14,14—18), ist für Ambrosius ein Hinweis, daß die Fülle der in ihm beschlossenen Wahrheit erst per fidem ecclesiae die septima conpleto legis tempore post passionem domini aufgedeckt werden konnte; Spir II,prol 7(CSEL 79,89,53f). Damit ist die Sieben eindeutig als Zahl der Kirche sichtbar. Den gleichen Sinn offenbart das Bild von der siebenten Freistadt, die für das Evangelium steht, in Fug 3,15(CSEL 32/II,175f), S 116f.

[88] Vgl Ep 63,101(PL 16,1216), wo sich Jakob vor Esau siebenfach verneigt und auf die in Christus verwirklichte Sündenvergebung anspielt. Ähnlich Iac II,6,27 (CSEL 32/II,48), wo noch hinzugefügt wird, Jesus werde die Sünde 70 mal 7 mal vergeben. Ein Ausdruck der Testamente in ihrer Einheit von Hinweis und Erfüllung. (Esau als Typ der Kirche und der Christen auch in Exp Ps 118,3,27[CSEL 62,57].)

[89] Vgl Obit Theod 37f(CSEL 73,390f).

[90] Vgl S 79, Anm 38. — Von den zehn verba legis, die Moses niedergeschrieben hat, spricht Fid V,prol 12(CSEL 78,220,87f). Vgl auch Exp Luc VII,199(CSEL 32/IV,372); VIII,92(436).

[91] Vgl Fid V,prol 11f(CSEL 78,220). Die Zehn erscheint als Zahl der Fülle in den zehn Völkern, die entsprechend der an Abraham ergehenden Verheißung an seine Nachkommen ausgeliefert werden (Gen 15,19); vgl Abr II,10,71(CSEL

Im Gegensatz dazu ist die Fünf als Zahl des Gesetzes vom Gedanken der Beschränkung geprägt, was sich auch in der Verbindung der Fünf mit den Sinnen zeigt.[92] So ist diese Zahl als Ausdruck des Gesetzes im Bild der fünf Joch Ochsen (Lk 14,19) und bei den fünf Männern der Samariterin (Jo 4,18) deutlich von einem Schatten des Tadels überlagert.[93]
Die Drei wird zum Sinnbild der Fülle, wenn die drei Jünger, welche die Verklärung Jesu schauen (Lk 9,28) als Repräsentanten der gesamten Menschheit erscheinen.[94] Sie findet sich aber auch in Jesus, Moses und Elias (9,30). In ihnen wird die Zusammengehörigkeit des Gesetzes und der Propheten mit dem Worte Gottes sinnenfällig ausgedrückt. In dieser Zusammengehörigkeit spricht sich die in beiden Testamenten liegende Fülle aus, eine Fülle, die sich auch heute noch zeigt, wenn im Evangelium Gesetz und Propheten vernommen werden, während die Juden wegen des auf ihnen liegenden Schleiers sie nicht verstehen.[95] Die gleiche Fülle liegt in den drei Monaten, die Maria bei Elisabeth bleibt (Lk 1,56).[96] In einem anderen Zusammenhang wird dann die Drei zum Ausdruck der Überlegenheit des Evangeliums über das Gesetz, wenn sie im dreimaligen Eintauchen der Taufe statt des siebenmaligen Untertauchens des Syrers (4 Kg 5,14) als Zahl der Trinität der Zahl des Gesetzes gegenübersteht.[97] Ebenso stehen die sieben Tage der gesetzmäßigen Reinigung (Lev 12,2) den drei Tagen der Reinigung in Jesu Grabesruhe (Lk 24,7) entgegen, die Reinigung secundum legem der secundum gratiam, wobei beide Zahlen wieder vereint erscheinen in den zehn Tagen, nach denen das Paschalamm geschlachtet werden mußte (Ex 12,3).[98]
Die Zusammengehörigkeit der Testamente zeigt sich auch in der Vierzig. Durch das vierzigtägige Fasten des Herrn, der »in dieser Zahl die Vollkommenheit des Menschen vollbrachte, der verloren

32/I,625). Sie steht als Zahl des Evangeliums und der Fülle des Gesetzes den sechs levitischen Freistädten gegenüber; vgl Fug 4,18(CSEL 32/II,179). Sie erweist sich als Ausdruck der Vollkommenheit in der Bezeichnung der Zwanzig und Dreißig als zwei- und dreimaliger perfectio in Ios 3,14(CSEL 32/II,82). Die zehnfache Zehn wird zur Aussage der himmlischen Vollkommenheit in Obit Theod 37(CSEL 73,390f), was auch die hundertfache Zehn besagt, wenn das tausendste Jahr von Ambrosius als Ausdruck der Auferstehung am Ende der Welt gebraucht wird in Exc Fratr II,59(CSEL 73,282).

[92] Vgl zB Abr II,7,41(CSEL 32/I,596); Ios 13,75(CSEL 32/II,117); Exp Luc VIII, 92(CSEL 32/IV,436).

[93] Vgl Exp Luc VII, 199f(CSEL 32/IV,372).

[94] Vgl ibid 9(285f).

[95] Vgl ibid 10f(286f). Zur Hülle vgl S 14/16.

[96] Vgl ibid II,29(56f).

[97] Vgl Myst 4,21(CSEL 73,97).

[98] Vgl Ep 26,7(PL 16,1043f). Die Drei als Zahl, die auf die Auferstehung nach drei Tagen deutet, auch in Exp Luc II,63(CSEL 32/IV,75).

war«[99], ist sie Ambrosius Ausdruck der Vollkommenheit und des Fastens. Sie weist auf Christus, die Fülle und Vollendung aller, die Summe aller Tugend. Sie weist auf die Vergebung der Sünden, auf die Heiligung und Erneuerung in ihm. Das zeigen Titel (in finem) und Nummer des vierzigsten Psalmes.[100] Auch das Ende der Auslegung dieses Psalmes spricht deutlich von der Vierzig als Zahl der Vollendung. Zwar nicht der letzten Vollendung, wohl aber jener, die das Alte beendet und das Neue beginnen läßt. Ambrosius findet es deshalb bezeichnend, daß das erste Psalmenbuch mit diesem Psalm ein Ende findet, da in ihm das Leiden des Herrn zum Ausdruck kommt, das Leiden aber am Ende der Quadragese steht. So ergibt der vierzigste Psalm die Möglichkeit, »daß das zweite Buch bei den ‚Geheimnissen' der Wiederherstellung seinen Anfang nehme, das zweite Buch, das ... vollkommenere Geheimnisse umfaßt«[101].
Von der beide Testamente verbindenden Kraft der Vierzig spricht vor allem die Deutung der Versuchung Jesu im Lukaskommentar. Hier wird die Erfüllung des AT in Christus, sowie die Umdeutung und geistige Übernahme des Gesetzes gezeigt. Ambrosius nennt die Vierzig eine mystische Zahl und weist ihre Fortdauer durch die beiden Testamente hindurch nach am Beispiel des vierzigtägigen Regens der Sinflut (Gen 7,12), am Beispiel des vierzigtägigen Fastens des Elias (3 Kg 19,8)[102], wie auch des Moses vor dem Empfang der Gesetzestafeln (Ex 34,28). Auch der vierzigjährige Zug durch die Wüste findet Erwähnung, nach dem das Volk endlich in das Land der Verheißung einziehen konnte, sowie das vierzigtägige Fasten Jesu, nach welchem der Eintritt in das Evangelium offen stand. So hat die Zahl auch ihre Bedeutung für den Christen, und Ambrosius mahnt: »Wenn also jemand den Ruhm des Evangeliums und die Frucht der Auferstehung sich anzueignen wünscht, darf er kein Verächter des mystischen Fastens sein, das Moses im Gesetz und Christus kraft der Autorität beider Testamente in seinem Evangelium als eine zuverlässige Waffe vorschrieb, die Tugend zu erringen.«[103]

[99] ... eo numero consummaret hominis qui perierat perfectionem. Expl Ps 40,1 (CSEL 64,230,10f).
[100] Vgl ibid (230). Die Vierzig ist die zehnfache Vier, wobei die Zehn (vgl S 92, Anm 91) und die Vier (vgl Abr II,9,65[CSEL 32/I,619f], S 329f, und Noe 6,13[CSEL 32/I,421f]) als Zahl der Vollkommenheit verstanden werden.
[101] ut secundus liber a mysteriis renovationis inciperet, qui liber ... perfectiora sacramenta complectitur. Expl Ps 40,37(CSEL 64,255,3—5). Zum Begriff perfectiora sacramenta vgl S 403, Anm 90.
[102] Das Fasten wird hier fälschlich mit dem Regenwunder verbunden (vgl 3 Kg 18,41—46).
[103] unde si quis evangelii gloriam fructumque resurrectionis optat adipisci,

Die Nähe des Evangeliums zum Gesetz zeigt ein Text aus De Noe, der wieder den ganzen Komplex der Beziehungen zwischen den beiden Testamenten anklingen läßt. Zunächst wird in ihm die Zahl der Fülle umgewandelt in die verwandte Vorstellung der Vernichtung: In sieben Tagen wurde die Erde erbaut, in vierzig Tagen die Kreatur vernichtet. In vierzig Tagen wurde aber auch das Gesetz gegeben. Darin wird der Bezug deutlich zwischen der Strafe der Sintflut und der Absicht des mosaischen Gesetzes, das auf seine Weise die Sünde beugen soll. Die Zahl der Buße und Strafe wandelt sich im NT in der Quadragese zu einer Zahl des Lebens und Neubeginns, »damit wir in dieser Zahl durch Fasten und häufigere Gebete die Strafen für unsere Sünden erleichtern, auf die Vorschriften des Gesetzes achten und so durch Frömmigkeit und Glauben unseren Irrtum berichtigen. Daher wird der vierzigste Tag durch die Auferstehung des Herrn nicht als letzter angesehen, sondern als erster. Und so wird das Leben von der gleichen Zahl an gerechnet, die vorher als Zahl des Todes auf das Ende der Welt und die Vernichtung des Menschengeschlechtes bezogen wurde.«[104]
Eine weitere Zahl der Fülle ist die Zwölf. Sie findet sich im Kommentar des Gesetzespsalmes, wo von der Fülle Christi die Rede ist, die dieser an Taufe und Kirche mitteilt. Bildhafter Ausdruck dieser Fülle ist der Ort Salim mit seinen zwölf Quellen und siebzig Palmen, in dessen Nähe Johannes taufte (vgl. Jo 3,23).[105] Die Verbindung der Zwölf mit der zehnfachen Sieben, der Siebzig[106],

mystici ieiunii praevaricator esse non debet, quod et in lege Moyses et in evangelio suo Christus utriusque testamenti auctoritate praescripsit fidele virtutis esse certamen. Exp Luc IV,15(CSEL 32/IV,147,11—15).

[104] ut hoc numero ieiuniis et orationibus crebrioribus nostrorum levemus subplicia peccatorum atque ad praescripta legis intenti devotione ac fide nostrum corrigamus errorem. itaque per domini resurrectionem quadragesimus dies iam non habetur novissimus, sed primus atque inde vita numeratur, ubi ante mortis numerus ad consummationem mundi et humani generis excidium conputabatur. Noe 13,44(CSEL 32/I,442,7—14). Der hier sichtbare Neuansatz läßt den vierzigsten Tag gleichsam zum ersten werden. Ein Gedanke, der bereits beim ‚achten Tag' begegnete, S 87, Anm 71.

[105] Der Text ist sehr schwer zu interpretieren: unde et oculus suppliciorum non alienus est ab ecclesia, quia, etsi baptizabat Iohannes in Aenon, baptizabat iuxta Salim, ubi erat aquarum abundantia et duodecim fontes et septuaginta palmarum arbores. Exp Ps 118,16,21(CSEL 62,364,16—19). Der Sinn dürfte folgender sein: Unmittelbar vor diesen Worten wird der Kirche die Fülle Christi zugesprochen, unmittelbar nach ihnen werden ihr die zwölf Quellen zuerkannt. Damit ist gesagt: Die Kirche hat die Fülle der Gnade in der Taufe für die, welche flehentlich um sie bitten. Johannes dagegen taufte in der Nähe, er besaß also die Fülle noch nicht, war ihr aber nahe. Als Teil des Exodus und damit als Teilbild der Heilswirklichkeit in Christus werden die zwölf Quellen noch erwähnt ibid 29(367).

[106] Die Siebzig als numerus remissionis in Abr II,2,6(CSEL 32/I,569,6). Der Gedanke der Fülle und Vollendung zeigt sich dann auch in der Verbindung der oben genannten zwölf Quellen und siebzig Palmen mit dem Gedanken

unterstreicht den Charakter der Fülle, die im folgenden noch näher erläutert wird: »Diese Quellen besitzt die Kirche, d. h. sie hat im Alten Testament die zwölf Patriarchen, im Neuen die zwölf Apostel. Deswegen heißt es: ‚Laßt uns in der Kirche den Herren Gott preisen für die Quellen Israels' (vgl. Ps 67,27). In diese Quellen wird vorher der eingetaucht, der die heiligen ‚Geheimnisse' erhält. Diese Quellen fließen nämlich aus der ewigen Quelle und überströmen den ganzen Erdkreis.«[107] So offenbart der Text in der Zwölf die Vollkommenheit der Kirche, die auch das AT umschließt, aber erst im NT — die Deutung von Salim als ipsum ascendentem[108] weist auf das Verlassen des Taufbrunnens hin — ihre Vollendung findet. So ist die Zahl im eigentlichen Ausdruck des NT und der Verkündigung des Evangeliums in den zwölf Aposteln[109], wie auch der Herr mit zwölf Jahren seine Lehrtätigkeit beginnt[110]. Von Fülle und Wende spricht die Zwölf in der bereits angeführten Auslegung der Erweckung der Tochter des Jairus und der Heilung der blutflüssigen Frau (Lk 8,40—56). Zwölf Jahre Kraft der Synagoge bedeuten zwölf Jahre Krankheit der Heidenkirche, und so soll man erkennen, »daß die Kirche solange litt, als die Synagoge bei Kräften war. Der Mangel der Synagoge dagegen bedeutet Kraft der Kirche, ‚denn im Vergehen jener liegt das Heil für die Heiden' (Röm 11,11), und das Ende der Synagoge ist der Anfang der Kirche. Nicht Anfang der Natur, sondern Anfang des Heiles, denn ‚Blindheit befiel einen Teil Israels, bis die Fülle der Heiden (zum Heil) hinzutrat' (Röm 11,25).«[111] Einheit des Schicksals und klare Trennung der beiden Testamente sind hier die eindeutige Aussage, die sich in ähnlicher Weise auch an die zehnfache Zwölf, die Hundertzwanzig gebunden zeigt. Sie umgreift Fülle und Ende. Zahl der Fülle im Alter des Moses (vgl. Dt 34,7), aber auch des Endes in der Nachfolge Josues, in dessen Bild Jesus die Nachfolge des Gesetzes antritt und den Wechsel von der Furcht und vom Tod — auch die Sintflut brach 120 Jahre nach ihrer An-

der Ruhe des großen Sabbats in der himmlischen Herrlichkeit, vgl Exh virg 7,48(PL 16,350).

[107] hos fontes habet ecclesia, h.e. in veteri testamento duodecim patriarchas, in novo duodecim apostolos. ideoque dictum est: ‚in ecclesia benedicamus dominum deum de fontibus Israel.' his fontibus ante perfunditur quicumque mysteria sacrosancta consequitur; isti enim fontes ex aeterno fonte manantes toto orbe fluxerunt. Exp Ps 118,16,22(CSEL 62,364,20—25).

[108] ibid (364,26); vgl auch 29(367).

[109] Auf sie spielt der Ausdruck praedicandae fidei evangelizantium numerus in Exp Luc II,63(CSEL 32/IV,75,3) an.

[110] Vgl ibid (75).

[111] ... quia quamdiu synagoga viguit laboravit ecclesia. defectus illius huius est virtus, quia ‚illorum delicto salus gentibus', et consummatio illius huius exordium, non naturae exordium, sed salutis, quia ‚caecitas ex parte Israhel contigit, donec plenitudo gentium intraret'. ibid VI,57(255,1—5).

kündigung herein (vgl. Gen 6,3) — zum Leben und zur Auferstehung bringt.[112]

Das Kapitel über die Zahlensymbolik brachte ähnlich wie das über die Bilder wesentliche Aussagen über das Gesetz. Besonders die Abschnitte über die Sieben und Acht und über die Theologie des Sabbats ließen sein Wesen und damit die Beziehung des AT zum NT deutlich werden, während die Darstellung über die verschiedenen anderen Zahlen gleichsam in einem breiten Querschnitt offenbarten, wie die großen Grundgedanken der ambrosianischen Theologie über die beiden Testamente auch in der Sprache der Zahlen immer wiederkehren, wie im AT verankerte Zahlen auf Wirklichkeiten des NT weisen, wie in ihnen vor allem die Einheit der Testamente sichtbar wird, aber auch Platz ist für eine klare Grenzziehung zwischen Alt und Neu, zwischen Vergangenem und Gekommenem. So sollen abschließend noch drei Zahlen genannt werden, die in klarer Weise die Funktion des AT als Hinweis auf Christus aussprechen. Die Zahl 318 ist für Ambrosius eine mystische Zahl. Durch die griechischen Zahlzeichen (T für 300, I für 10 und H für 8) wird sie zu einem Hinweis auf Jesus (IH) am Kreuz (T). In ihr wird aber nicht nur der Hinweis auf das Heil in Christus sichtbar, vielmehr war dieses Heil bereits vorauswirkend im AT da, als Abraham mit seinen 318 Knechten über seine Feinde siegte (Gen 14,14f)[113], ähnlich wie Gideon mit seinen 300 Kriegern siegreich war (Ri 7,7)[114] und Samsons 300 Füchse Verderben über die Philister brachten (Ri 15,4f)[115]. Auch die 350 Jahre, die Noe noch nach der Sintflut lebte, sind ein Hinweis auf Christi Kreuz und die in ihm Wirklichkeit gewordene Sündenvergebung.[116]

3. Kapitel

Das Gesetz in den Briefen und »Traktaten«

Die Frage nach dem Verhältnis der beiden Testamente, die methodisch insbesondere eine Frage nach dem Gesetz ist, erhielt in den

[112] Vgl Exp Ps 118,5,6(CSEL 62,85).
[113] Vgl Fid I,prol 3(CSEL 78,5). Es ist die traditionelle Deutung seit dem Barnabasbrief IX,8(Klauser, 49).
[114] Spir I,prol 5(CSEL 79,17).
[115] Vgl Exp Ps 118,11,29(CSEL 62,351).
[116] Vgl Noe 33,123(CSEL 32/I,495). Die Dreihundert auf das Kreuz Jesu zu deuten, hat auch auf die Dreißig abgefärbt, vgl Spir III,17,125f(CSEL 79,203f). Zur Fünfzig als Zahl der Sündenvergebung vgl zB Apol Dav 8,41f(CSEL 32/II,324f); Ios 3,14(CSEL 32/II,82); Noe 33,123(CSEL 32/I,495).

beiden ersten Kapiteln eine Antwort, die — mehr indirekt — der Bildsprache und Zahlensymbolik entnommen wurde. Das folgende Kapitel wendet sich einer Reihe von Äußerungen zu, die das Gesetz und die mit ihm gegebenen Fragen direkt behandeln. Es handelt sich dabei um eine Reihe von Briefen, sowie um zwei Darlegungen über das Gesetz, die man als Traktate über das Gesetz bezeichnen mag.

§ 1. Die Briefe über Gesetz und Beschneidung

1. Ambrosius geht in seinem 73. Brief, der an Irenäus gerichtet ist[1], auf die Frage ein, warum das Gesetz erlassen wurde, wo es doch nach dem Wort des Apostels Zorn und Übertretung zur Folge hatte[2] und so völlig nutzlos war[3]. Die Antwort enthält eine Reihe wichtiger Feststellungen:

An sich hätte das vom Schöpfergott allen Menschen gegebene Naturgesetz genügt. Der Mensch trägt es von Geburt an als feste Norm des Guten und Bösen in seinem Herzen und ist so in seinem Gewissen vor Gott verantwortlich.[4]
Die Sünde Adams löste die enge Bindung des Menschen an das Naturgesetz. Anstatt seinen Erben »das Vorrecht der Natur und der ihm eingeborenen Unschuld«[5] zu erhalten, verderbte er das Naturgesetz und machte so ein geschriebenes Gesetz nötig, das Gesetz des Moses[6], »das auf steinernen Tafeln geschrieben die Schwäche des Menschengeschlechtes mehr einengte und verstrickte, als daß es dieses von seiner Fessel befreit und erlöst hätte«[7].
Trotz dieser Reserve hält der Bischof an der Notwendigkeit des mosaischen Gesetzes fest. »Dieses Gesetz mußte erlassen werden, da es Gott wieder unterwerfen sollte, was ihm (an sich) unterstand.«[8] Der Mensch mußte erkennen können, was Gottes Wille ist. Sünde mußte wieder als Sünde gesehen, der Mensch Gott unterworfen, die Ordnung Gottes wiederhergestellt werden. Die Sünde

[1] Über den Adressaten ist nichts Genaueres bekannt. Nach Rauschen, Jahrbücher, 272 war er Priester und gehörte wahrscheinlich der Kirche von Mailand an (vgl auch PL 16,1046,Anm g). Nach Palanque, Deux correspondants, 163 war Irenäus Laie, vielleicht Offizier in Gallien; für die 11 Briefe an ihn kommen möglicherweise die Jahre 390—393 in Betracht.
[2] Vgl Röm 4,7.
[3] Vgl Ep 73,1(PL 16,1251).
[4] Vgl ibid 2f(1251).
[5] ... praerogativam naturae atque ingenitae sibi innocentiae ... ibid 5(1252).
[6] Vgl ibid.
[7] ... quae in tabulis scripta lapideis, implicavit atque innodavit magis humani generis infirmitatem, quam elaqueavit atque absolvit. ibid 2(1251).
[8] debuit ea lex ferri quae subditum deo et subjectum redderet. ibid 5(1252).

des Stolzes mußte sich dem alle verpflichtenden Gesetz [9] gegenüber beugen. »So ist das geschriebene Gesetz, das überflüssig erschien, notwendig geworden, um die Sünde durch Sünde zu lösen.« [10] Damit ist ausgesagt, daß das Gesetz in der von ihm vermittelten Erkenntnis des göttlichen Willens zwar ein Anwachsen der Sünde zur Folge hatte, aber auch zum Gehorsam der demütigen Anerkennung dieses Willens führte und so einen Ansatzpunkt für die Gnade und die Lösung von der Fessel bot, mit der Adam und Eva ihre Nachkommen gebunden haben. Diese Lösung wurde Wirklichkeit im Gehorsam des Herrn [11], der uns von Gesetz und Sünde befreite [12]. Das Gesetz selbst brachte niemandem Rechtfertigung und kann deshalb auch eine böse Folge der Sünde genannt werden. [13]

2. Auch der an Klementian gerichtete 74. Brief [14] fragt nach dem Sinn des Gesetzes, geht aber von einer anderen Fragestellung aus: Wie kann der Gründer beider Testamente im Neuen verbieten, was im Alten erlaubt war, wie z. B. Beschneidung und Sabbatfeier und überhaupt die meisten Gesetzesbestimmungen, die heute hinfällig erscheinen. [15]

Ambrosius bahnt die Lösung des Problems an mit dem Wort des Apostels: »Das Gesetz war unser Erzieher in Christus« (Gal 3,24).[16] Der Bischof legt dann dar, wie sich ein Pädagoge um die Heranwachsenden zur Zeit ihrer Unmündigkeit zu kümmern hat. Er paßt seine Vorschriften dem Zustand der Unselbständigkeit und Schwäche der Kinder an. Ambrosius findet diese Unvollkommenheit des Gesetzes im Wort des Ezechiel ausgesprochen: »Ich will euch ungute Gesetze geben« (vgl. Ez 20,25) [17] und erkennt die Vollkommenheit

[9] Vgl ibid 6(1252). — Dem mosaischen Gesetz unterstehen in seinem heilsgeschichtlichen Anruf (nicht aber in der tatsächlichen Verpflichtung zu den Einzelgeboten) auch die Heiden; vgl S 110, Anm 82f. Dasselbe gilt auch für den geistigen Sinn des Gesetzes, vgl Exp Ps 118,14,9 (CSEL 62,303), und der Beschneidung, vgl Abr II,11,79(CSEL 32/I,632).

[10] unde lex scripta, quae videbatur superflua, facta est necessaria; ut peccatum peccato solveret. Ep 73,6(PL 16,1252).

[11] Vgl ibid 7—9(1252f).

[12] Vgl ibid 11(1253f).

[13] Vgl ibid 10(1253).

[14] Klementian war ein Laie. Vgl Palanque, Ambroise, 476. An ihn ist auch der folgende Brief gerichtet. Die Abfassungszeit ist nicht bestimmbar.

[15] Vgl Ep 74,1(PL 16,1254).

[16] lex paedagogus noster fuit in Christo (Gal 3,24). ibid 2(1254). Zur Formulierung in Christo vgl S 114, Anm 90.

[17] dabo vobis praecepta non bona. ibid 2(1255). Ähnlich werden auch in Exp Ps 118,16,18(CSEL 62,362) die praecepta non perfecta der Juden in diesem Vers gefaßt und pädagogisch interpretiert. Origenes versteht unter den unguten Geboten das mosaische Gesetz nach seinem Buchstaben; vgl Contra Cels VII,20(GCS 2,172). Sie bringen den Tod, während der geistige Sinn die ‚Gebote zum Leben' (vgl Bar 3,9) hat; vgl In Ex hom VIII,2(GCS 6,206f).

dem Evangelium zu, wo Christus sagt: »Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen« (vgl. Mt 5,17).[18] Der Grund der Erzieherrolle des Gesetzes liegt im Verhalten der Juden. »Gott kannte die Halsstarrigkeit des Volkes der Juden, kannte es als durch den Fall geschwächt, niedrig in seiner Gesinnung und zum Unglauben bereit; er kannte es als ein Volk, das mit seinen Ohren hörte und doch nicht hörte, mit seinen Augen sah und doch nicht sah (vgl. Is 6,9f), das in einer Art kindischer Unsicherheit leichtsinnig war und nicht auf die Gebote achtete.«[19] Dementsprechend will Gott das Gesetz als Pädagogen mit gemäßigten Vorschriften, bei denen allerdings Buchstabe und Sinn verschieden sein sollten, damit der Uneinsichtige wenigstens befolge, was er lese, und so vom buchstäblichen Gebot nicht ablieẞe, der Einsichtige aber über die Beschränkung hinaus die göttliche Absicht erkennen könne. Der Unverständige soll sich an den Befehl, der Verständige an das in ihm ausgedrückte ‚Geheimnis' halten. Dieser seiner Aufgabe dient der Stab des Pädagogen, die Strenge des Schwertes, »damit (das Gesetz) wenigstens durch die Strafandrohung die Schwäche des unvollkommenen Volkes abschrecke«[20].
Im Gegensatz zum Gesetz hat das Evangelium die Kraft der Sündenvergebung[21], so daß von ihm das Wort des Apostels gilt: »Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig« (2 Kor 3,6)[22].

Das Gesagte wird an zwei Beispielen verdeutlicht: an der Beschneidung und an der Sabbatfeier:
Die Beschneidung wird dem Buchstaben nach an einem einzigen Teil des Körpers vorgenommen, »der verstehende Geist aber beobachtet die Beschneidung der ganzen Seele und des ganzen Körpers, damit nach Abtrennung des Überflüssigen — und was wäre so überflüssig wie die Laster der Habsucht, die Sünden der Begierden, welche die Natur nicht besaß, sondern erst die Schuld sich gesucht hat — die Keuschheit festgehalten und die Besonnenheit

[18] non veni solvere legem, sed implere. Ep 74,2(PL 16,1255).
[19] sciebat durae cervicis populum Iudaeorum, lapsu mobilem, humilem, perfidiae promptiorem, qui aure audiret et non audiret, oculis videret et non videret, lubrico quodam infantiae levem et immemorem praeceptorum. ibid 3(1255). Auch Ep 77,9(PL 16,1266) sieht im Gesetz einen Pädagogen, der dem Schwachen folgt, weshalb es durchaus nicht als überflüssig angesehen werden kann. Dabei wird betont, daß die Schwäche der Juden keine körperliche, sondern eine moralische ist und im Nichtwissen um die Offenbarung des Wortes Gottes, sowie im Nichtannehmen seiner Werke besteht.
[20] ... ut imperfectae plebis infirmitatem poenae saltem denuntiatione deterreat. Ep 74,3(PL 16,1255).
[21] Vgl ibid.
[22] Vgl ibid 4(1255).

geliebt werde. Die leibliche Beschneidung ist also ein Zeichen, die Wahrheit aber ist die geistige Beschneidung; jene beschneidet ein Glied, diese aber die Sünde.«[23] Die Beschnittenen sollen durch das äußere Geschehen dahin gebracht werden, »daß vielmehr die Sünden abgetrennt werden und jene fortgeworfen werden müssen, die zu Übertretungen raten, auch wenn sie mit uns zu einer gewissen körperlichen Einheit verbunden sind. Denn so steht geschrieben: ‚Wenn dir deine rechte Hand zum Anstoß wird, dann hau sie ab und wirf sie weg ...‘ (Mt 5,30).«[24] Damit ist die Beschneidung eine wirkliche Möglichkeit, aber eine begrenzte. Die Juden hatten wegen ihrer Unmündigkeit keine vollwertigen Vorschriften, sondern solche, die nur Teile umfaßten, »und so sollten sie gleichsam einen Teil, nämlich ihr Glied sauber halten, da sie ihren ganzen Körper nicht sauber halten konnten«[25].

Die gleiche Eigenart zeigt auch die Sabbatfeier. In ihr sollten sich die Juden von Arbeiten frei halten, um frei von weltlichen Werken ohne schwere Vergehen in den ewigen Sabbat einzugehen. Die Beschränkung des Gebotes auf einen Tag entspricht der Schwäche des Volkes und seinem Wankelmut. Und so »bewahrte Gott die Fülle für die Stärkeren auf. Die Synagoge beobachtet einen Tag, die Kirche die Unsterblichkeit. Im Gesetz ist also der Teil gegeben, im Evangelium die Vollendung.»[26] So weist das Gebot, kein Holz

[23] spiritus intelligens circumcisionem totius animae corporisque custodit; ut superfluis amputatis (quid enim tam superfluum, quam avaritiae vitia, libidinisque peccata, quae natura non habuit, culpa quaesivit) castimonia teneatur, frugalitas diligatur. signum igitur circumcisio corporalis: veritas autem circumcisio spiritalis est: illa membrum amputat, ista peccatum. ibid. — Ähnlich Abr I,4,29f(CSEL 32/I,524f), S 325. Auch ibid II,11,78(630) wird die geistige Beschneidung als circumcisio in veritate der leiblichen in signaculo gegenübergestellt.

[24] ... multo magis amputanda peccata, recidendos eos, qui delicta suadeant, etiamsi quadam unitate corporis connecterentur, sicut habes scriptum: ‚si dextera manus tua scandalizat te, abscinde eam, et projice abs te ...‘ (Mt 5,30). Ep 74,4(PL 16,1255).

[25] ... et velut unam membri sui partem mundam servare praecepti sunt, qui totum corpus suum mundum servare non poterant. ibid (1255). Diese Führerrolle des Gesetzes erstreckt sich bis zum Kommen der Fülle im Glauben, vgl Anm 26, zweiter Absatz.

[26] ... deus ... plenitudinem fortioribus servavit: synagoga diem observat, ecclesia immortalitatem. in lege igitur portio, in evangelio perfectio est. Ep 74,5(PL 16,1256).

Der Fortschritt zur Vollendung ist treffend ausgesprochen in der schwierigen Periode von Ep 77,9(PL 16,1266): »Wie Schwache wurden wir vom Gesetz behütet, eingesperrt für den Glauben, der geoffenbart werden sollte (vgl Gal 3,23). Sobald aber der Glaube kam — er (Paulus) spricht nicht vom Evangelium, sondern vom Glauben, denn der Glaube des Evangeliums ist allein Glaube (wenn sich auch Christi Gerechtigkeit in dem offenbart, der von Glauben zu Glauben kommt [vgl Röm 1,17], so ist doch jener Glaube des Gesetzes nur insofern Glaube, als zu ihm die Fülle des Glaubens hinzutritt), und mit Recht wird also der Glaube (des Evangeliums) gleichsam alleiniger

zu tragen (vgl. Nm 15,33), den Christen darauf hin, keine Werke zu verrichten, die nicht im Feuer bestehen können (vgl. 1 Kor 3, 12—14).[27] Der klareren Erkenntnis des Christen, der nicht mehr im Schatten, sondern im Lichte der Sonne lebt, entspricht die Verpflichtung zu höherer Sittlichkeit.[28]

Daraus zieht Ambrosius die Schlußfolgerung: Der Christ ist im Gesetz erzogen und findet seine Stärkung im Evangelium, weswegen er den Glauben beider Testamente anzunehmen hat, was im Wort des Propheten Isaias ausgesprochen ist, wenn dieser sagt: »Glückselig ist, wer an allem Wasser sät, wo Ochs und Esel weiden« (vgl. Is 32,20).[29] Der Ochse ist Sinnbild des Volkes unter dem Joch des Gesetzes, dem die Hörner der hl. Schriften gegeben sind, der Esel Sinnbild des Volkes der Heiden, das der Herr im Evangelium in Besitz nimmt (vgl. Lk 19,33).[30] Der Ochse deutet auf Schrecken und Wildheit, der Esel auf Milde. Ambrosius preist den selig, der beides besitzt, und fügt hinzu: »Gott wollte aber lieber geliebt als gefürchtet werden, ... da im Menschen nicht ständig Schrecken sein konnte.«[31]

3. Ambrosius führt den Gedanken in dem sicher bald darauf an den gleichen Adressaten gerichteten 75. Brief fort, indem er den Begriff des Pädagogen in den Kontext des Galaterbriefes stellt.

Der Bischof referiert in knappen Worten den Gedanken von Gal 3, »daß aus den Werken des Gesetzes niemand gerechtfertigt wird, sondern aus dem Glauben, denn ,die aus den Werken des Gesetzes leben, stehen unter dem Fluch ... Christus aber hat uns erlöst vom Fluche des Gesetzes, indem er für uns zum Fluche wurde' (vgl. Gal 3,10.13).«[32] Ferncr entnimmt er diesem Kapitel den Gedanken, daß

Glaube genannt, weil jener Glaube (des Gesetzes) ohne diesen kein Glaube ist — sobald also dieser Glaube kam, da kam die Fülle, kam die Annahme an Kindesstatt, wich die Schwäche, ging die Kindheit dahin, sind wir zum vollen Mann geworden und haben Christus angezogen. Wie kann also der ein Schwacher und ein Kind sein, in dem Christus, Gottes Kraft ist? So sind wir also zur Vollendung gekommen, haben die Gebote der Vollendung erhalten.«

[27] Vgl Ep 74,6(PL 16,1256).

[28] Vgl ibid 6—8(1256). Zum Gedanken der höheren Sittlichkeit vgl die in Anm 26 genannten perfectionis praecepta.

[29] beatus ... qui seminat super omnem aquam, ubi bos et asinus calcat. ibid 9(1256).

[30] Vgl ibid (1256f). Die Bezeichnung des neuen Volkes als des Volkes der Heiden stellt sich wie selbstverständlich ein, ohne daß das Problem des Überganges des Heils von den Juden zu den Heiden eigentlich zur Frage stünde.

[31] deus diligi maluit, quam timeri ... cum perpetuus in homine terror esse non potuit. ibid 10(1257).

[32] ... quod ex operibus legis nemo justificetur, sed ex fide; ,quoniam qui ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt ... Christus autem redemit nos de maledicto legis, factus pro nobis maledictum'. Ep 75,2(PL 16,1257).

Heil und Erbe nicht aus dem Gesetz, sondern aus der Verheißung kommen, die Abraham und seinem Samen gegeben ist (vgl. Gal 3,16). Das Gesetz ist wegen der Übertretungen gegeben, bis der Erbe der Verheißung käme. Alles ist in Sünde eingeschlossen, damit die Verheißung durch den Glauben an Christus den Menschen zuteil werde (vgl. Gal 3,19.22). Nachdem aber Christus und mit ihm der Glaube da ist, stehen wir nicht mehr unter dem Pädagogen Gesetz (vgl. Gal 3,25). Wir sind jetzt Kinder Gottes, sind in Christus, wenn aber in Christus, »dann sind wir also Nachkommen Abrahams, Erben nach der Verheißung« (vgl. Gal 3,29)[33].
Von daher ergibt sich die Frage, ob nicht auch der Jude ein Erbe ist, da er doch das Alte Testament besitzt, man aber von einer Erbschaft sprechen müsse, wo ein Testament vorhanden sei. In seiner Antwort beruft sich Ambrosius auf Hebr 9,17, wonach ein Testament zu seiner Vollstreckung den Tod des Erblassers erfordert, ferner auf die Möglichkeit, Erbe zu sein mit und ohne Erbgut.[34] »So werden (die Juden) Erben genannt, solange der Erblasser lebt, Erben auf dem Papier, aber ohne Erbbesitz.«[35] Damit ist in erster Linie nicht die Zeit der Juden vor dem Tod Christi gemeint, sondern die Tatsache ausgesprochen, daß sie nicht Erbe sein können kraft seines Todes, der ihnen ja nichts bedeutet, daß für sie also der Erblasser noch nicht tot ist, denn Ambrosius fragt später: »Wie kann der sich auf ein Testament berufen, der den Tod des Erblassers verneint? Wie die Freiheit an sich reißen, wer das Blut ablehnt, durch das er erkauft ist?«[36]
Ambrosius gibt noch eine andere Antwort: Die Juden sind Erben, aber unmündig und als solche nicht verschieden von den Knechten. »So gab (Christus) ihnen den Anschein des Erbes, versagte ihnen aber den Besitz. Sie haben den Namen eines Erben, aber nicht den Gebrauch des Erbes.«[37] Wie unmündige Kinder warten sie auf ihre Volljährigkeit, um von ihren Vormündern befreit zu werden.[38]
Hier ist dann der Ort, wo Ambrosius nochmals die Rolle des Gesetzes als Pädagogen darstellen kann: Das Gesetz führt zum Lehrer, zu Christus. »Der Pädagoge wird gefürchtet, der Lehrer zeigt den Weg des Heiles. Die Furcht führt also zur Freiheit, die Freiheit zum Glauben, der Glaube zur Liebe, die Liebe erlangt die

[33] ... ergo Abrahae semen sumus, secundum promissionem haeredes. ibid (1257f).
[34] Vgl ibid 3(1258).
[35] et dicuntur haeredes testatore vivente, qui scripti sunt, sed sine re. ibid (1258).
[36] quomodo testamentum nuncupat, qui mortem testatoris negat? quomodo libertatem usurpat, qui negat sanguinem, quo redemptus est? ibid 6(1259).
[37] ergo dedit illis speciem haereditatis, possessionem negavit. habent nomen haeredis, usum non habent. ibid 4(1258).
[38] Vgl ibid.

Kindschaft und die Kindschaft das Erbe.«[39] Diese Freiheit ist gebunden an Glaube und Gnade und entspricht einem Leben im Geiste, während der Knecht Furcht und Buchstabendienst kennt und gerade dadurch in Knechtschaft lebt.[40] »Wenn also dort, wo Glaube ist, Freiheit herrscht, wo Freiheit dort Gnade, wo Gnade dort Erbe, dann lebt der Jude, der es im Buchstaben ist und nicht im Geist, in Knechtschaft; wer den Glauben nicht hat, der hat nicht die Freiheit des Geistes. Wo aber keine Freiheit, da ist keine Gnade. Wo keine Gnade, dort keine Kindschaft. Wo keine Kindschaft, dort keine Rechtsnachfolge.«[41] Das Testament bleibt den Juden verschlossen[42], es fehlt ihnen das Recht, es zu lesen, weil sie Christus ablehnen, in dem die Sohnschaft errungen wird.

Ambrosius schließt den Brief, indem er die wichtigsten Gedanken nochmals zusammenfaßt: »Der Jude ist also Erbe nach dem Buchstaben, nicht aber im Geist. Er ist wie ein Kind unter Aufsehern und Antreibern. Der Christ aber ... ‚erhebt sich durch die Einheit im Glauben und die Erkenntnis des Sohnes Gottes zum mündigen Mann, zum Maß des Vollalters Christi' (Eph 4,13).«[43] Denn dieser kam in der Fülle der Zeit unter das Gesetz und erlöste alle, die unter dem Gesetz standen.[44]

4. Einen konkreten Einzelfall, der stellvertretend für das Gesetz steht, behandelt Ambrosius in seinem 72. Brief an Constantius von Claterna.[45] Er nimmt Stellung zur Beschneidung und geht wie der bereits erwähnte 74. Brief von der Frage aus, wie etwas im AT

[39] paedagogus timetur, magister viam salutis ostendit. timor ergo ad libertatem perducit, libertas ad fidem, fides ad charitatem: charitas acquirit adoptionem, adoptio haereditatem. ibid 5(1258).
[40] Vgl ibid.
[41] si igitur ubi fides, ibi libertas; ubi libertas, ibi gratia; ubi gratia, ibi haereditas: Iudaeus autem littera non spiritu in servitute est; qui non habet fidem, non habet spiritus libertatem. ubi autem nulla libertas, nulla gratia; ubi nulla gratia, nulla adoptio; ubi nulla adoptio, nulla successio. ibid.
[42] Vgl ibid 6(1258): ... clausis tabulis, cernit haereditatem ... Die Tafeln sind das Testament. Wachstafeln waren ursprünglich bei den Römern einziges Schreibmaterial und auch später meist in Gebrauch. Die bei Ulpian befindliche Bemerkung, daß die tabulae aus jedem Material sein können (vgl Dig XXXVII,11,1), zeigt, daß auch später das Testament die Bezeichnung tabulae behielt, als bereits anderes Material verwendet wurde. Die Täfelchen wurden verschlossen dem familiae emptor übergeben. Vgl Kübler, Testament, in: Pauly-Wissowa, 2. Reihe, 9. Halbband, 996.
[43] ergo Iudaeus haeres in littera, non spiritu, tamquam parvulus est sub curatoribus et actoribus: Christianus autem ... per ‚unitatem fidei, et agnitionem filii dei in virum perfectum, in mensuram aetatis exsurgit plenitudinis Christi'. Ep 75,7(PL 16,1259).
[44] Vgl ibid.
[45] Der Brief ist nicht datierbar und kann dem Adressaten auch nicht mit Sicherheit zugeschrieben werden. Vgl Palanque, Ambroise, 469f.

Gebotenes im NT beseitigt werden könne.[46] In der Antwort auf diese Frage schließt sich der Bischof eng an den Kommentar des Origenes zum Römerbrief an.[47]

Abraham erhielt als erster die Beschneidung von Gott. Er war dabei auf die geistige Seite des göttlichen Gebotes ausgerichtet, nicht auf die körperliche, und sah somit in ihr den Hinweis auf Christus.[48] Nach der Bemerkung, daß Abrahams Nachkommenschaft ihm hierin nicht folgte, fragt Ambrosius nach dem Sinn der Beschneidung. Er sieht sie von Gott angeordnet, »damit durch das ‚Geheimnis' der Bindung eine Entscheidung für das Heil stattfinde«[49]. Im Zeichen der Beschneidung entschied sich der Beschnittene für das göttliche Gesetz.[50] Sie ist Ausdruck der Opferbereitschaft[51] und ein Unterscheidungsmerkmal gegenüber den anderen Nationen, ein immerwährender Ansporn, auch später nicht Mühe und Schmerz aus dem Wege zu gehen[52]. Der Schmerz der Beschneidung macht nämlich den Glauben glaubwürdiger, sofern nicht Ruhm vor dem Gesetz oder vor Menschen anstatt vor Gott gesucht wird.[53]
Obwohl die Darlegung eine Apologie der Beschneidung gegenüber Heiden, Häretikern und Christen darstellt[54], wird doch in ihr klar die Änderung gezeigt, welche Christi Heilstat gebracht hat: Der Tod Christi hat uns im Blute Christi losgekauft, sein Blut macht deshalb das bis dahin notwendige Blutvergießen des einzelnen bei der Beschneidung unnötig, »da im Blute Christi die Beschneidung aller gefeiert wird und wir alle in seinem Kreuz zugleich mit ihm gekreuzigt sind«[55]. Der Christ bedarf keines körperlichen Unterscheidungsmerkmales, er besitzt den Namen Christi und das Vorrecht der göttlichen Verheißung.[56] Da er das Zeichen der Todes-

[46] Vgl Ep 72,1(PL 16,1243); ähnlich Abr I,4,29f(CSEL 32/I,524f), S 325.
[47] Vgl Wilbrand, Ambrosius und der Kommentar der Origenes zum Römerbrief, 26—30.
[48] Vgl Ep 72,1(PL 16,1244). Zu dem Problem, daß die Beschneidung auch in die Heilszuständlichkeit der Patriarchen gehört, nimmt Ambrosius nicht Stellung. Er sieht in ihr einfach die Gesetzesvorschrift, wie ja auch Paulus in der Beschneidung die eigentliche Zäsur zwischen Verheißung und Gesetz setzt (vgl Röm 4,10f).
[49] ... ut discrimen salutis fiat de mysterio religionis. ibid.
[50] Vgl ibid 6(1245).
[51] Vgl ibid 7(1245).
[52] Vgl ibid 11(1246).
[53] Vgl ibid 14(1247).
[54] Vgl ibid 4(1244), wo die Heiden und Christen, und 10(1246), wo die Häretiker genannt sind; dazu auch Blumenkranz, Judenpredigt, 39.
[55] ... cum in sanguine Christi circumcisio universorum celebrata sit, et in illius cruce omnes simul crucifixi sumus cum eo. Ep 72,9(PL 16,1246). Vgl ibid 8 (1245f).
[56] Vgl ibid 11(1246).

verachtung, das Kreuz auf der Stirne trägt, braucht er auch nicht mehr den kleinen Schmerz der Beschneidung als Ansporn.[57]
An diese Aussagen schließt sich eine Betrachtung des Zueinanders von Beschneidung und Tod Christi an, wobei wieder der Gedanke des Erzieherischen auftaucht: »Die Beschneidung im Teil« mußte vor Christus kommen, »der den ganzen Menschen beschnitt«[58]. Die menschliche Natur mußte sich erst von der teilweisen Befolgung her daran gewöhnen, an das Vollkommene glauben zu können.[59] Als die Beschneidung durch Christi Kommen ihre Berechtigung verloren hatte, mußte sie deshalb aufhören. Jetzt bedarf es der inneren Beschneidung, »die im Geheimen ist«[60], so wie der Jude den Vorzug hat, der es im Verborgenen (vgl. Röm 2,29), d. h. dem Geiste nach ist. Jetzt geht es um den inneren Menschen (vgl. Röm 7,22; 2 Kor 4,16), um Gottes Ebenbild.[61] Die geistige Beschneidung ist ein Ablegen alles Fleisches und darf nichts mehr mit der körperlichen gemein haben.[62] Wir müssen uns zu ihr und zum Jude-sein im Verborgenen entschließen, zur geistigen Existenz, die als (wahre) Nachkommenschaft Judas den Segen Jakobs erhält (vgl. Gen 49,8). Nachdem Christus in der Beschneidung des ganzen Menschen das Gesetz erfüllt hatte und die Fülle der Heiden zum Heil gekommen war, die ja dem Gebot der Beschneidung nicht unterstanden, mußte die »Beschneidung im Teil« weichen[63], da sie ja nur Hinweis auf etwas Höheres, auf die künftige Wahrheit war[64]. Jetzt gilt »der im Herzen Beschnittene«[65].

[57] Vgl ibid 12(1246f).
[58] ... circumcisio ex parte ... qui totum circumcideret hominem. ibid 15(1247).
[59] Vgl ibid.
[60] ... quae in occulto est ... ibid 19(1248).
[61] Vgl ibid.
[62] Die geistige Beschneidung war auch im AT bereits möglich, aber eingebaut in die Gnade der Kirche. Das sagt das Bild von den ineinandergreifenden Rädern aus der Vision des Ezechiel (vgl Ez 1,16), in denen Ambrosius das Ineinander der beiden Testamente ausgesprochen sieht: Im NT, in der Kirche läuft das AT, das Gesetz. Vgl Spir III,21,162(CSEL 79,218). Daß die Beschneidung des Herzens aber auch eine Forderung an den Christen darstellt, zeigt auch Exp Ps 118,12,2(CSEL 62,252f).
[63] Vgl Ep 72,20—25(PL 16,1248—50).
[64] Ausdruck dafür ist die Vorschrift, die Beschneidung am achten Tage vorzunehmen. Vgl ibid 24(1250); auch 7(1245); Abr II,11,79(CSEL 32/I,631); Exp Luc II,56(CSEL 32/IV,71f). Zur Acht als Zahl des NT vgl Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, 51—57 und vor allem oben S 69/90. Ohne dieses geistige Verständnis ist die Beschneidung nichts, vgl Exp Ps 118,13,6(CSEL 62,285).
[65] ... circumcisus corde ... Ep 72,26(PL 16,1250). Ähnlich auch Ep 78,2—4(1268). Da der Brief keine neuen Gedanken bringt, wurde er in der Analyse übergangen. Interessant ist die Aussage von den beiden Beschneidungen, die Christus an sich vollziehen läßt, die erste nach dem Gesetz, die zweite am Kreuz; vgl ibid 3(1268). Gleichzeitiger Ausdruck für Erfüllung und Aufhebung des Gesetzes.

5. Die Aussagen über das Gesetz werden in einem anderen Brief des Bischofs in einen großen Zusammenhang gestellt. Deshalb soll dieser die Analysen der Briefe beenden. In einer Zusammenfassung des Epheserbriefes, die Ambrosius an Irenäus schickt — es handelt sich um die Epistola 76 [66] —, gibt er eine großartige Zusammenschau der Erlösung.

Christus hat uns durch die Erlösung das Erbe erworben, den Zugang zum Paradies wieder frei gemacht und uns die Ehre eines Thrones im Himmel erwirkt. Die Erlösung im Blute des Herrn umfaßt alle Menschen. Durch die Vermittlung der Apostel, Propheten und Priester bewirkt sie die Stärkung aller, die Versammlung der Heiden, kurz: die Auferbauung des Leibes Christi in der Liebe, mit ihm als dem Haupt. Zu diesem Leib sind wir von Anfang an bestimmt, in ihm eins als Glieder dieses Leibes. [67] In Christus besitzen wir die Fülle des Segens, in ihm sind wir mit aller Gnade überhäuft und haben wir die Erkenntnis seines geheimnisvollen Willens. [68] Dies hat sich gezeigt, als in der Fülle der Zeit alles in Christus den Frieden fand. In ihm haben wir unseren Ort. [69]
Ambrosius hat mit diesen Aussagen zwei wesentliche Inhalte des Epheserbriefes aufgegriffen, den Gedanken der Einheit im Leibe Christi und den von der Fülle Christi. [70] Diese Fülle wendet er wie selbstverständlich auch auf die Beziehung von Gesetz und Gnade an: »So sollte in uns Gesetz und Gnade zur Erfüllung kommen. Denn wenn wir auch im Jugendalter nach dem Gesetz erwählt erscheinen, d. h. in einem makellosen Leben ohne jugendliche Ausschweifung und greisenhafte Schwäche, so sind wir doch auch ausgerüstet mit lebendigen Tugenden ‚nicht nur gegen Fleisch und Blut, sondern auch gegen jeden Angriff geistiger Bosheit aus der Höhe zu kämpfen‘(vgl. Eph 5,12).« [71] Daß es sich bei Gesetz und Gnade nicht nur um zeitlos gültige Begriffe, sondern um die heils-

[66] Zu Irenäus vgl S 98, Anm 1.
[67] Vgl Ep 76,2—4(PL 16,1259f). Ambrosius gibt dabei Eph 4,15f und 5,31f wieder.
[68] Vgl ibid 5(1260). Ambrosius bezieht sich in diesem Abschnitt hauptsächlich auf Eph 1.
[69] Vgl ibid.
[70] Diese beiden Gedanken sind der eigentliche Inhalt des lehrhaften Teiles (= Eph 1—3).
[71] ... ut quae legis sunt implerentur in nobis, et quae gratiae: cum etiam secundum legem electi videremur in iuventutis aetate, quae est vita immaculata, nihil habentes lasciviae puerilis, et senilis infirmitatis: docti quoque ‚praelium non solum adversus carnem et sanguinem, sed etiam adversus omnem militiam spiritalis nequitiae, quae est in caelestibus‘, vividis gerere virtutibus. Ep 76,5 (PL 16,1260).

geschichtlichen Größen handelt, zeigt die weitere Entfaltung: »So wie jenen (den Israeliten) im Los der Besitz der dem Feind entrissenen Lande zufiel, so uns das Los der Gnade, daß wir der Besitz Gottes seien ...«[72] Es ist das Los, welches auf Matthias fiel und ihn zum Apostel machte (vgl. Apg 1,26) und von dem David spricht, wenn er sagt ‚wenn ihr inmitten der Lose schlaft' (Ps 67,14 Lat), »weil der, welcher in der Mitte zwischen dem Los des Alten und des Neuen Testamentes steht, in beiden ruht und zur Ruhe des Himmelreiches gelangt«[73]. Um dieses Los baten auch die Töchter Salphas (vgl. Nm 27,1—11), aber es war nur eine Bitte im Schatten, war »schattenhafte Rede, wir aber haben das Erbe im Glanz des Evangeliums und der Offenbarung der Gnade«[74]. Dieses Erbe ist die Erlösung in Christus, die aller Welt zuteil wird und neue Verhältnisse schafft.[75]

Zu diesen neuen Verhältnissen gehört die ebenfalls im Epheserbrief erwähnte friedliche Einheit zwischen Juden und Heiden, sowie die Neuordnung hinsichtlich des Gesetzes (vgl. Eph 2,14—22): »Ist doch die ursprüngliche Feindschaft im Fleische beseitigt und Friede des Alls im Himmel geworden, damit die Menschen wie Engel auf Erden wären, damit die Heiden und Israeliten eins wären, damit in einem Menschen der alte und neue Mensch übereinkämen, nachdem die Mauerwand beseitigt ist, die als trennendes Hindernis beide teilte. Denn als die Natur unseres Fleisches Zorn, Zwietracht und Uneinigkeit aufgestachelt, das Gesetz uns mit den Fesseln der Verdammten gebunden hatte, da unterdrückte Jesus Christus die Zuchtlosigkeit und Unbeherrschtheit des Fleisches durch den Tod, entleerte das Gesetz der Gebote durch Vorschriften, in denen er zeigte, daß die Bestimmungen des geistigen Gesetzes nicht nach dem Buchstaben ausgelegt werden dürfen. Damals vernichtete er die träge Muße des Sabbats und die überflüssige leibliche Beschneidung und erschloß allen in einem Geist den Zugang zum Vater. Denn wie kann es Zwietracht geben, wo eine Berufung, ein Leib und ein Geist ist.«[76] In dieser Einheit hat Chri-

[72] itaque sicut illis sortito obtigit captarum ex hoste terrarum possessio; ita nobis cecidit sors gratiae, ut simus possessio dei. ibid 6(1260).

[73] ... eo quod is qui medius inter veteris sortem et novi testamenti ist, recumbens in utroque, ad regni coelestis tranquillitatem adsciscitur. ibid (1261).

[74] ... in umbra sermonis erat; nobis autem est in evangelii splendore, et revelatione gratiae. ibid.

[75] Vgl ibid 7f(1261). Es handelt sich dabei um die Hauptgedanken von Eph 2.

[76] etenim, sublatis inimicitiis quae erant ante in carne, pax facta est universitatis in caelo; ut essent homines sicut angeli in terra, ut essent gentes unum atque Israelitae, ut in homine uno et novus homo et vetus, sublato pariete maceriae, qui utrumque dissidioso obice dividebat, inter se convenirent. nam cum huius natura carnis, iram et discordias ac dissensiones excitavisset, lex nos damnatorum nexuisset vinculis, Christus Jesus insolentiam atque intem-

stus uns befreit und seine Kirche erbaut.[77] In ihm kommen wir zur Fülle der Gnade, die sich in einem entsprechenden Wandel zeigt[78], in ihm zur Einheit aller in einem Leib[79].

In höchsten Tönen stimmt dieser Brief, der zu den schönsten Texten des Bischofs zählt, das Loblied der Erlösung an. Für diese Untersuchung aber ist er deswegen wertvoll, weil er so selbstverständlich die Einheit der beiden Testamente zeigt, ohne daß dieses Thema bewußt intendiert wäre.
Die Einheit aller und von allem im Leibe Christi ist der beherrschende Gedanke. In Christus ist uns das Heil geschenkt, der Weg zum Himmel freigemacht, die Fülle der Gnade gegeben. Die Einheit zeigt sich aber nicht nur im Zielpunkt, in dem einen Leib, dessen Haupt der Herr, sondern auch in der Geschichte des Weges, der dahin führt. AT und NT gehören zusammen. Christen und Juden stand ein Los, ein Erbe zu, diesen das Land, jenen die Gnade. David verkörpert die Einheit, indem er in Psalm 67,14 die Einheit der Testamente apostrophiert und beider Notwendigkeit für das Heil zum Ausdruck bringt. Vor allem aber wird die Einheit greifbar in dem einen Leib, in dem Juden und Christen zusammenkommen. Ambrosius betont diese Einheit so stark, daß er die theologisch doch bereits festliegende Aussage vom alten und neuen Menschen (vgl. Eph 4,22—24) umändert und allem Anschein nach den alten wie den neuen Menschen auf die gute Seite des Menschen im vor- und nacherlösten Zustand (und zwar sowohl heilsgeschichtlich als auch auf den Einzelmenschen bezogen verstanden) anwendet. Beide Zustände hatten ihr Gutes, das nun nach dem Fallen der Mauer vereint werden kann.[80]
Es handelt sich jedoch um keine unkritische Gleichsetzung. Der bestehende Gegensatz wird nicht übersehen. Das Gesetz ist nur Ansatz, dem das Evangelium die Erfüllung bringt. Das Verlangen nach Los und Erbteil ist nur Schatten, wie auch die Zusicherung, die Salphas Töchter erfahren. Dem Schatten steht der Lichtglanz des

perantiam carnis, mortificatione compressit, legem mandatorum in decretis evacuavit, in quibus ostendit non secundum litteram interpretanda legis spiritalis dogmata; cum et sabbati ignava otia, et corporalis superflua destrueret circumcisionis, atque omnibus accessum ad patrem in uno reseraret spiritu. quomodo enim potest discordia esse, ubi una vocatio, unum corpus, et unus spiritus est? ibid 9(1261f); vgl dazu Eph 2,14—18.

[77] Vgl ibid 10f(1262), dazu Eph 2,19—22.

[78] Vgl ibid 12.14(1262f).

[79] Vgl ibid 13(1262). — Wie Paulus in Eph 4,1—6,20 die praktischen Folgerungen aus seiner Darlegung zieht, so Ambrosius in den Abschnitten 11—14.

[80] Von daher wird dann die Aussage von S 107, Anm 71 deutlich, wonach beides, Gesetz und Gnade, im Christen seinen Ort hat.

Evangeliums erfüllend gegenüber.[81] In der verschiedenen Art des Erbes zeigt sich der Fortschritt vom materiellen Besitz des Landes zur geistigen Größe der Gnade. Neben das Gebot des Gesetzes treten die Gebote Christi, welche den geistigen Gehalt seiner Forderung herausstellen. Auch der schroffe Gegensatz wird aufgezeigt: Der vorerlöste Zustand war gekennzeichnet durch die Sünde und — als deren Folge — durch die Fessel des Gesetzes. Die Erlösung bringt deren Ende, indem Christus durch seinen Tod die Herrschaft des Fleisches bricht, die sich auch dahin ausgewirkt hatte, daß sie das Gesetz in seiner geistigen Funktion mißdeutete. Der Herr befreit von diesem Mißverständnis. Was am Gesetz fleischlich war, schafft er ab und zeigt den geistigen Sinn des Gesetzes, womit unausgesprochen ein gewisses Weiterbestehen des Gesetzes angemerkt sein kann. Dabei fehlt jede antijüdische Polemik.

*

Eine Zusammenfassung der in den Briefen vorgetragenen Lehre über das Gesetz muß folgende Hauptgedanken festhalten:

1. Das Gesetz ist von Gott gegeben zur Weisung an den Menschen. — Der Schöpfer gab allen Menschen die verpflichtende Norm des Naturgesetzes ins Herz. Sie hätte genügt, wenn nicht Adams Sünde diese naturgegebene Bindung des Menschen an Gottes Willen und Ordnung lockernd gelöst hätte. Deshalb mußte Gott ein anderes, geschriebenes, d. h. von außen an den Menschen herangetragenes Gesetz erlassen. Gott gab es dem Moses. Es sollte den Schaden der Sünde bis zu einem gewissen Grade wieder beheben.

Aus dieser Bedeutung des Gesetzes und aus seiner Herkunft von Gott erklärt sich die Aussage des Ambrosius, nach welcher — wie das Naturgesetz — auch das zweite und geschriebene Gesetz alle Menschen, auch die Heiden, bindet. Diese Verpflichtung der Heiden hat ihre besondere Form. Ambrosius sagt ausdrücklich von der Einzelvorschrift des Gesetzes (wie er am Beispiel der Beschneidung zeigt), daß sie nur diejenigen binde, die sie in der Vorschrift eigens benennt.[82] Das aber ist beim Beschneidungsgebot weder für die Heiden noch für die Proselyten der Fall. Die dennoch auch den Heiden gegenüber ausgesprochene Verpflichtung[83] kann demnach

[81] Bei Ambrosius besagt der Gegensatz Licht-Schatten beides: Gegensatz und Fortschreiten; vgl zB Exam IV,5,22(CSEL 32/I,129) und Exp Ps 118,14,11 CSEL 62,305f).

[82] Die wahrscheinlich der juristischen Fachsprache entnommene Formulierung lautet: ubi ergo comprehendit eos, ibi lex eos tenet. Ep 72,25(PL 16,1250).

[83] Vgl Ep 73,6(1252): omnes autem subditos fecit, quia non solum Iudaeis data est, sed etiam gentes vocavit. Auch Fug 3,15(CSEL 32/II,157f) vermerkt diese Verpflichtung als Ruf des Gesetzes zum Proselytismus.

nur eine allgemeine, seinsmäßige Verpflichtung sein, die von der Rolle her verstanden werden muß, welche das mosaische Gesetz in der Geschichte des Heiles spielt. Als ein bestimmter Abschnitt jenes Weges, den das Heil bis zu seiner Fülle in Christus gehen mußte, ist es auch Weg für die Heiden, die in der Zeit der Erfüllung zum Heile kommen, und hat es in seinem Ruf nach dem Heil und zum Heil auch Verbindlichkeit für sie.[84] Mit dieser Ausführung bahnt sich eine Aufgliederung des Gesetzes in Wesentliches und Zeitbedingtes, in heilsbedeutsamen Kern und geschichtlich veränderliche Form an.[85]

2. Das mosaische Gesetz ist Weg zum Heil. — Das Gesetz ist Weisung an den Menschen. Durch es sollte die Sünde als Sünde erkannt, der Mensch zur Anerkennung einer Ordnung gebracht werden. Zwar wuchs die Sünde durch das Gesetz an, aber mit diesem Zunehmen war die demütige Annahme der Ordnung verbunden, die gerade in der Verletzung durch die Sünde sichtbar wurde. Mit dieser Annahme war bereits der Beginn eines Gehorsams gegeben. Wenn das Gesetz auch nicht die Sünde tilgte, so konnte es auf diese Weise doch einen Ansatzpunkt für die Gnade bringen. Wenn auch böse Folge der Sünde, so war es doch bereits Anfang ihrer Überwindung, ein erstes Lösen der Fessel, mit der sie den Menschen band.
Diese Aufgabe des Gesetzes spricht Ambrosius vor allem in dem Bild aus, das Paulus im Galaterbrief bietet. Es ist das Bild vom Pädagogen, dem Sklaven, welcher dem Kind und Schüler ein Führer und Antreiber ist. Das Bild ist besonders geeignet, die bereits skizzierte Aufgabe des Gesetzes zu umschreiben, kann aber auch jene Bedeutung sichtbar machen, die beim antiken Paidagogos weniger oder gar nicht gesehen wurde[86], aber die Darstellung des Ambrosius mitbestimmt: die eigentliche Erziehung und Hinführung zur Mündigkeit selbst. Sie ist dadurch ermöglicht, daß das Gesetz Buchstabe und Geist umschließt, in seinem Geist aber auf Christus hinweist und zu ihm hindrängt. Da die Kennzeichnung des Gesetzes als Pädagoge noch eingehender dargestellt wird[87], muß hier auf Einzelheiten verzichtet werden.

[84] Vgl das Bild des Zachäus, S 35/37.
[85] In Abr II,11,79(CSEL 32/I,632,6f) wird dieser Kern klar herausgestellt: die geistige Beschneidung. Von hier aus wird die Forderung aufgestellt: ergo et Iudaeus et Graecus quicumque crediderit debet scire se circumcidere a peccatis, ut possit salvus fieri. Diese Beschneidung ist die Taufe. Vgl auch ibid 79.81 (632f). Daß die lex so verstanden für die Heiden eine lux ist, sagt Exp Ps 118,14,9(CSEL 62,303).
[86] Vgl S 379, Anm 5.
[87] Vgl S 378/85.

3. Das mosaische Gesetz in seiner geschichtlichen Situation. — Ambrosius sieht das Gesetz nicht abstrakt, sondern in seiner Bestimmung für das Volk Gottes der Juden. Die Juden sind es, die als Kinder gezeichnet werden, als armselig, schwach und unselbständig. Sie sind der konkrete Anlaß für die Formulierungen des Gesetzes in ihrer Eigenart. Sie sind es, auf welche sich die pädagogischen Bemühungen des Gesetzes richten.
Der Weg, den das Heil auf Grund der Pädagogik des Gesetzes nehmen sollte, ist durch eine Reihe von Begriffen gekennzeichnet: Furcht - Glaube - Freiheit - Liebe - Gnade - Kindschaft - Erbe des Heiles. Bei diesem Weg ist die erste Größe mit dem Gesetz und der ihm zuerkannten Funktion gleichzusetzen. Die Juden aber sind Sünder, deren eigentliche Sünde darin besteht, Christus zu verwerfen und in der Beharrung am Buchstaben den Gesetzessinn nicht anzunehmen. Dem eben genannten Heilsweg als Plan steht der Weg der Tatsachen gegenüber, der durch folgende Größen wiedergegeben wird: Furcht - Buchstabendienst und Knechtschaft - kein Glaube - keine Freiheit - keine Gnade - keine Kindschaft - keine Rechtsnachfolge im Erbe. So wird deutlich, wie sich der Buchstabendienst in die Reihe des Heilsplanes einschiebt, die kontinuierliche Entwicklung unterbricht und alle folgenden Stufen zu nicht erreichten Gütern macht.[88] Der Jude wird zum Erben auf dem Papier. Er ist und bleibt Erbe, seine heilsgeschichtliche Stellung kann ihm keiner nehmen. Er ist Erbe, weil eingespannt in den Ablauf des Heiles, aber ohne Erbgut. Er ist Erbe, der im Testament verzeichnet ist, aber die Erbschaft nicht erhält. Mit dieser Verkennung des mosaischen Gesetzes in der sündhaften Umkehrung seiner Funktion ist der Übergang des Heiles von den Juden zu den Heiden verbunden, die den Herrn im Glauben annahmen. Die Heiden werden mündig und zu Erben der Verheißung, indem sie in den Erben, in Christus aufgenommen werden.

4. Das Ende des mosaischen Gesetzes in Christus. — Entsprechend der doppelten Betrachtungsmöglichkeit des Gesetzes als Hinführung auf Christus und als Verkennung dieser seiner Funktion, findet das Gesetz ein doppeltes Ende. Christus bringt die Erfüllung dessen, was das Gesetz angebahnt. Christus bringt die Befreiung von dem, was aus dem Gesetz geworden ist.
Die Rolle des Erziehers ist von vornherein mit dem Merkmal des

[88] Ein Vergleich mit dem Bild von der einen Mauer (S 52) bietet sich an. Wie dort das falsche Gesetzesverständnis als trennende Zwischenwand der Heilsfunktion des Gesetzes ein Ende setzt, so tritt hier der Buchstabendienst an die Stelle des Glaubens, führt zur Knechtschaft und unterbricht den Weg zum Heil.

Vorübergehenden und Unvollkommenen behaftet. Er hat eine Aufgabe zu erfüllen, wonach sein weiteres Wirken überflüssig geworden ist, die weitere Entwicklung ihm aus der Hand genommen wird. Bei aller Qualifizierung des Erziehers, die eine wirkliche Möglichkeit bietet, zum Heil zu kommen, bringt das Gesetz das Heil nicht selbst. Vielmehr kommt das Heil aus der Verheißung, die vor dem Gesetz dem Abraham gegeben wurde. Im Dienste dieser Verheißung hat das Gesetz nur eine vorübergehende Bedeutung, indem es einen Ansatzpunkt für das Heil schafft, eine Lücke schließt, eine Brücke schlägt. Die Rechtfertigung selbst und das Heil bringt erst Jesus Christus, das Evangelium, die Heidenkirche. In Jesus findet das Gesetz sein Ende. Es ist das Ende der Vollendung und Erfüllung. Gegenüber dem Teilbesitz der Synagoge besitzen Kirche und Evangelium die Vollendung. War das Gesetz im Schatten, so lebt die Kirche in der Sonne. Besaß das Gesetz das Merkmal des Schrekkens, so zeigt das Evangelium das der Milde. Das Zeichenhafte des Gesetzes weicht der Wahrheit, in der Christus die Beschneidung aller feiert. Der Christ ist nun stark genug für die Vollkommenheit des Sittlichen. Er braucht keinen anderen Ansporn mehr als den Tod Christi, kein Unterscheidungsmerkmal mehr als den Namen Christi, er untersteht keiner nationalen Beschränkung mehr, die Fülle der Heiden kommt zum Heil, Gesetz und Beschneidung müssen weichen.

Wenn in den herangezogenen Texten der Erfüllungsgedanke überwiegt, so taucht doch auch der Gedanke der Befreiung vom Gesetz auf. Das Gesetz war eine Last durch die Vermehrung der Sünde, vor allem aber durch die Verkehrung in die Sinnlosigkeit des Buchstabendienstes, der die eigentliche Knechtschaft gebar. Von ihm heißt es, daß das Gesetz den Menschen mehr verstrickte als befreite. Das Kommen Jesu ist auch hier das Ende, und nur hier wirklich ein Ende des Gesetzes, denn das zuerst genannte ist im wesentlichen Neuanfang auf einer anderen Ebene, eine Umwandlung und Vergeistigung.

5. D a s n e u e u n d w a h r e G e s e t z. — Der Begriff des neuen und wahren Gesetzes wird in den Texten zwar nicht ausdrücklich formuliert, muß aber aus einer Reihe von Tatsachen erschlossen werden: Auch das NT, das Evangelium hat Vorschriften. Gegenüber den Teilvorschriften des Gesetzes kennt die Kirche die Beobachtung des Ganzen, gegenüber der Schwäche der Juden ist der Christ geeignet, die Fülle zu ertragen und die Gebote der Vollendung auf sich zu nehmen. Die klarere Erkenntnis des Christen erfordert eine höhere Sittlichkeit. Christus bringt neue Gebote, die den Sinn der alten aufzeigen.

An die Stelle der weichenden Beschneidung mußte die innere oder die Beschneidung im Verborgenen treten. Sie zielt auf das Geistige, auf den inneren Menschen. Sie macht den Juden im Verborgenen, den (wahren) Nachkommen Judas aus. Die Bezeichnung eines wahren Juden für den inneren Juden, einer wahren Nachkommenschaft Judas, findet sich nicht ausdrücklich, wird aber durch den Inhalt der Aussagen nahegelegt. Die Beschneidung des Herzens war zwar auch für den atl. Juden verpflichtend und konnte auch von ihm erlangt werden, ist aber eigentlich erst bei den Christen Wirklichkeit geworden, so wie auch im AT der Glaube anfänglich da war, aber erst der Glaube des NT die Erfüllung bringt und so alleiniger Glaube genannt werden kann.

Wieder wird eine Aufspaltung des Gesetzes in sein eigentliches Wesen und in die zeitbedingte Ausformung sichtbar. Das Gesetz geht, das Gesetz bleibt aber auch in einen neuen und wahren Form. Von da her erhält die Formulierung des 74. Briefes in ihrer vorsichtigen Abwägung ihr volles Verständnis: Die Gesetzesbestimmungen ‚erscheinen' heute hinfällig.[89]

6. Die Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium. — Sie eigens zu erwähnen, erscheint fast überflüssig, jedoch gipfelt das richtige Verständnis der Bedeutung des Gesetzes in dieser ausdrücklichen Aussage: AT und NT stammen vom gleichen Gründer, leben aus der gleichen Kraft.[90]

Beide Testamente gehören zusammen, beide muß der Christ anerkennen. Die Häresie des Markion und der Manichäer wird ausdrücklich verurteilt, weil sie dieser Forderung nicht entspricht.[91] Der Christ ist im Gesetz erzogen und im Evangelium zur Stärke und Vollendung gelangt. Beide Testamente sind zum Heile nötig.[92]

[89] Vgl Ep 74,1(PL 16,1254): ...praesenti tempore cessare videntur.

[90] Dahin mag auch die lat Formulierung von Gal 3,24 deuten, die *in Christo* statt εἰς Χριστόν bringt. Zwar ist die Wiedergabe von εἰς cum accusativo mit *in* cum ablativo in der lat Bibelübersetzung verbreitet (vgl zB Mt 28,19; Phil 1,5; 2,11; 1 Kor 1,16), doch mag der Gedanke, daß das Gesetz seine Pädagogenaufgabe nur in der Kraft Christi erfüllen konnte, mitschwingen, wenn Ambrosius das lat in Christo zitiert. Denn auch bei Ambrosius überwiegt die Vorstellung, daß das Gesetz zu Christus hinführt. Er sagt es ausdrücklich in Ep 75,5(PL 16,1258): lex paedagogus est, paedagogus *ad* magistrum ducit. Wenn Ambrosisus, der durchaus nicht immer wortgetreu zitiert, dennoch bei Gal 3,24 in Christo bringt, dann denkt er sicher daran, daß im Gesetz Christus wirkte. Bei Hilarius wird das paedagogus noster in Christo mit dem Gedanken verbunden, daß in der lex Moysi die lex evangelica enthalten ist; vgl In Ps 118,13,10(CSEL 22,471).

[91] Vgl Ep 72,10(PL 16,1246).

[92] Zweimal wird der, welcher beide Testamente besitzt, beatus genannt: ‚beatus ...qui seminat super omnem aquam' (cf Is 32,20)... qui seminat super populos, qui sequuntur testamenti utriusque doctrinam. Ep 74,9(1256). beatus qui et severitatem (sc veteris testamenti) et mansuetudinem (sc novi testamenti) tenet. ibid 10(1257).

7. Abschließend können noch zwei wichtige Beobachtungen zur methodischen Eigenart des Ambrosius festgehalten werden: Ambrosius stellt die Frage nach dem Gesetz nicht abstrakt, sondern geht von konkreten Problemen aus. Es sind Probleme, die sich vom NT her ergeben und die jeweils am Anfang der Briefe klar umrissen werden. Ambrosius gibt die Antwort ebensowenig abstrakt. Er löst sie nicht aus dem Zusammenhang der beiden Testamente. Die Antwort wird vom heilsgeschichtlichen Gesamt her gegeben, wobei er Heilsplan und geschichtliche Heilsverwirklichung klar unterscheidet. Das Gesetz ist ein Teil des Ganzen, wird innerhalb des Ganzen gesehen und vom Ganzen her verstanden, letztlich von der Fülle des Evangeliums. Dies wird vor allem am Brief über die Beschneidung klar, der an sich eine Apologie der Beschneidung ist und zum Teil so etwas wie ein Selbstverständnis des AT zu zeichnen versucht, dann aber doch nicht das Auseinander und Zueinander der beiden Testamente übersieht und gerade von hier aus die eigentliche Rechtfertigung der Beschneidung zu geben vermag. [93]

§ 2. Die kleine Abhandlung über das Gesetz aus De fuga saeculi

In dem späten Werk über die Flucht vor der Welt findet sich ein kurzer Abschnitt, der die Lehre über das Gesetz in knapper Darstellung vorlegt. Die in ihm geäußerten Gedanken entsprechen denen, die in den Briefen zum Ausdruck kamen.

Ambrosius deutet die sechs levitischen Freistädte (vgl. Nm 35, 12—15) auf Tugenden. Im Anschluß an Philo[94] sieht er in der ersten Stadt die Erkenntnis des göttlichen Wortes, in der zweiten die Betrachtung des göttlichen Schöpfungswerkes, in der dritten die Erwägung der königlichen Macht und ewigen Majestät Gottes, in der vierten die Anschauung des göttlichen Erbarmens, in der fünften das Nachdenken über die Gebote des Gesetzes und in der sechsten das Achten auf seine Verbote[95]. Anschließend stellt der Bischof fest, Paulus nenne im Römerbrief die gleichen Tugenden, die der Christ nun nicht mehr in schattenhaftem Abbild, sondern in Wirklichkeit besitze. Nach dem Beweis für die ersten vier Tugenden kommt Ambrosius auf das Gesetz zu sprechen: »(Paulus) wob auch die Gesetzgebung (also das in der fünften und sechsten Freistadt Ausgedrückte) ein, d. i. die ‚Nomothetike', damit einer,

[93] Vgl Ep 72,15—27(PL 16,1247—1251).
[94] Vgl Philo, De fuga et inventione, vor allem 94f(PAO III,130).
[95] Vgl Fug 2,9—13(CSEL 32/II,168—173).

wenn er durch die Betrachtung der göttlichen Güte (also des in der vierten Freistadt Versinnbildeten) erschlafft und mehr zur Nachlässigkeit als zur Buße geführt wird, dem Gesetze folge, denn — so sagt er — ‚die ohne Gesetz gesündigt haben, werden ohne Gesetz zugrunde gehen, und die unter dem Gesetz gesündigt haben, werden vom Gesetz gerichtet werden' (Röm 2,12).«[96]
Nach dieser grundlegenden Bemerkung, die bereits das Gesetz als für den Christen gültige Form der Hinführung zur Buße ausweist[97], nimmt Ambrosius direkt zum Gesetz Stellung. Dabei stellt er zunächst wieder die grundsätzlich doppelte Form des Gesetzes als ungeschrieben und geschrieben hin: »Das Gesetz ist zweigestaltig: naturhaft und geschrieben. Naturhaft steht es im Herzen, geschrieben auf den Tafeln. Alle stehen unter dem Gesetz, und zwar unter dem Naturgesetz, aber es ist nicht bei allen wirklich so, daß jeder sich selbst Gesetz ist. Das ist aber bei dem der Fall, der spontan das tut, was das Gesetz vorschreibt und so das Gesetzeswerk als in seinem Herzen niedergeschrieben erweist. Du weißt um die Güter des Gesetzes, die wir aber nicht nur kennen und oberflächlich hören, sondern auch befolgen müssen, ‚denn nicht die Hörer des Gesetzes sind bei Gott gerecht, sondern seine Befolger werden gerechtfertigt werden' (Röm 2,13), du kennst auch die Übel des Gesetzes.«[98] Nach dieser allgemeinen Bemerkung über das Naturgesetz, die bereits Größe und Grenze dieser Willensoffenbarung Gottes erkennbar macht, nennt Ambrosius nochmals seine Funktion: »Die Natur selbst ist zuerst die Lehrerin des guten Werkes«[99] und fügt als Beispiel das Verbot von Diebstahl und Ehebruch an[100], worauf er auch das mosaische Gesetz einführt:
»Es folgte das Gesetz, das durch Moses gegeben wurde, durch das Gesetz aber die Kenntnis der Sünde. Du hast auch erfahren, was du abweisen sollst, aber du tust, was du als verboten erkennst. Was

[96] subtexuit etiam legislationem, i. e. nomotheticen, ut si quis contemplatione divinae bonitatis resolvitur et magis ad neglegentiam quam ad paenitentiam provocatur, legem sequatur, quoniam et ‚quicumque, inquit, sine lege peccaverunt, sine lege peribunt et quicumque in lege peccaverunt per legem iudicabuntur'. ibid 3,14(174,21—175,4).

[97] Der ganze Traktat ist ja eine Unterweisung für Christen, vor der Sünde zu fliehen. Vgl auch 2,12(172).

[98] lex autem gemina est, naturalis et scripta: naturalis in corde, scripta in tabulis, omnes ergo sub lege, sed naturali, sed non est omnium, ut unusquisque sibi lex sit. ille autem sibi lex est qui facit sponte quae legis sunt et in corde suo scriptum opus legis ostendit. habes quae bona legis sint, quae tamen non solum scire vel audire perfunctorie, sed etiam facere debemus; ‚non enim auditores legis iusti sunt apud deum, sed factores legis iustificabuntur'; cognovisti etiam quae mala. ibid 3,15(175,5—13).

[99] primum natura ipsa boni operis magistra est. ibid (175,13f).

[100] Vgl ibid (175).

bewirkt das Gesetz anderes, als daß die ganze Welt Gott untertan würde, ist es doch nicht nur für den Hebräer erlassen, sondern ruft auch den Fremden, da es den Proselyten nicht ausschließt. Da aber das Gesetz zwar aller Mund verstummen machen, nicht aber ihren Sinn wandeln konnte[101], bedurfte es des letzten Heilmittels, jener äußersten Freistadt, in der es die heilbringende Zuflucht geben sollte, daß uns der Tod des Hohenpriesters von aller Todesfurcht befreie und uns die Angst nehme.« [102]

Ambrosius spielt damit auf die Jos 20,6 erwähnte Gesetzesbestimmung an, nach welcher ein Totschläger nach dem Tod des jeweiligen Hohenpriesters die Freistadt, in die er sich geflüchtet, unbehelligt verlassen konnte. Der Bischof verbindet allerdings — zunächst unverständlicherweise — mit dieser Vorschrift die ‚letzte' Freistadt, obwohl sie doch für alle sechs Freistädte gilt. Daraus wird ersichtlich, daß Ambrosius die Vorschrift bildhaft nicht auf die letzte als sechste Freistadt, sondern auf eine letzte neben oder hinter den sechs Freistädten bezieht. In ihr sieht er die letzte Möglichkeit, die durch das vorhergenannte Unvermögen des Gesetzes gefordert wird. Ambrosius hat bereits vorher den Tod des Hohenpriesters auf Jesus Christus bezogen[103], so daß sich gegenüber dem Unvermögen des Gesetzes, das in den beiden letzten Freistädten und in den Freistädten überhaupt versinnbildet ist[104], die Lösung in einer siebenten Freistadt anbietet, ohne daß Ambrosius ausdrücklich von einer ‚siebenten' Stadt spräche. Wenn man aber bedenkt, wie sehr die Sieben Ausdruck der Sündenvergebung ist[105], muß man in dieser Deutung den Gedanken des Bischofs erkennen[106]. Ambrosius formt demnach vom Ungenügen des Gesetzes

[101] Vgl ibid 7,39(194,18f): lex factum damnat, non aufert malitiam. Augustinus zitiert beide Stellen in Contra duas epist Pelag IV,11,30(CSEL 60,563) und sagt unter Verweis auf Röm 3,19f: ex eo enim apostolico sensu ille sumpsit et scripsit Ambrosius. ibid (563,20f).

[102] secuta est etiam lex, quae data est per Moysen, per legem autem agnitio peccati. accepisti etiam quid declinares et ea agis quae prohibita cognoscis. lex autem quid operatur nisi ut omnis mundus subditus fieret deo, quia non solum Haebreo lata est, verum etiam advenam vocavit, quae non exclusit proselytum. sed quia lex os omnium potuit obstruere et non potuit mentem convertere, ideo ultimum remedium postremae illius civitatis debebatur, in quo esset refugium salutare, ut mors principis sacerdotum ab omni nos mortis liberaret formidine atque exueret metu. Fug 3,15(CSEL 32/II,175,18—176,4).

[103] Vgl ibid 2,13(173), wobei sich auch an einem kleinen Beispiel die christliche Umformung Philos zeigt: statt des philonischen λόγος θεῖος setzt Ambrosius *verbum dei*. Vgl Philo, De fuga et inventione 108(PAO III, 133).

[104] Die fünfte und sechste Freistadt sind auf das Gesetz bezogen in Fug 2,9(CSEL 32/II,169). Andererseits erweist der Text als solcher die sechs Freistädte überhaupt als Darstellung des Gesetzes. Vgl auch Anm 106.

[105] Vgl S 78/92; bes 82, Anm 50; 92, Anm 88.

[106] Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß Ambrosius kurz vorher gerade in der Sechszahl der Städte (wegen der Parallelität zu den sechs Schöpfungstagen)

her denkend das ursprüngliche Bild von den sechs Städten, die in seiner Ausdeutung ja wirklich als positive Größen verstanden wurden[107], um zu einem anderen Bild: Die sechs Freistädte nützten nichts, wenn es nicht eine letzte Möglichkeit und Stadt gäbe[108], in welcher uns der Tod des Hohenpriesters Rettung bringt. Ambrosius braucht nur nochmals diesen Hohenpriester mit Jesus Christus zu identifizieren[109], und die Deutung ist klar. Die dabei verwendeten Begriffe, die sich im princeps sacerdotum magnus und im sacerdotium magnum sammeln lassen, zeigen die Verbindung zum AT, bringen aber auch unmißverständlich dessen Überhöhung im NT zum Ausdruck.[110]

*

Die für uns bedeutsamen Aussagen über das Gesetz lassen sich so ordnen.
Es gibt das Naturgesetz und das geschriebene Gesetz, das mosaische. Beide Gesetzesformen richten sich an alle Menschen, wobei das Naturgesetz vor dem des Moses am Werke ist. Ziel beider Formen ist die Unterwerfung der ganzen Welt unter Gott oder, wie es auch ausgedrückt ist, die Hinführung zur Buße. Entscheidend ist dabei die stillschweigende, aus der ständigen Applikation auf den Christen ablesbare Aussage, daß dieses Gesetz in seiner doppelten Form für den Christen gilt.[111] Dabei wird dann (ausdrücklich nur vom mosaischen Gesetz, aber einschlußweise auch vom Naturgesetz in der Bemerkung, daß das Gesetz kennen und es befolgen zweierlei ist) festgestellt, daß dieses Gesetz (und hierbei denkt Ambrosius wieder an die heilsgeschichtliche Situation des mosaischen Gesetzes) nichts vermag. Daraus ergibt sich die Folgerung: Die heilsgeschichtliche Funktion des Gesetzes, das in seinem Unvermögen auf Chri-

einen Hinweis auf die in ihnen gegebenen Möglichkeit sieht, die Welt zu überwinden. Der Gedanke der Unzulänglichkeit des Gesetzes läßt den Bischof in einer Bildänderung den sechs Städten die siebente als Ausdruck der Erlösung gegenüberstellen. Ähnlich stehen wenig später die zehn Städte, die nach Lk 19,17 der getreue Diener erhält, im Gegensatz zu den sechs Levitenstädten als deren Erfüllung; vgl Fug 4,18(CSEL 32/II,179).

107 Ambrosius nimmt sie als Verkörperung von Tugenden, vgl ibid 2,9—13 (168—173).

108 Diese Stadt wird später praktisch mit dem himmlischen Jerusalem gleichgesetzt; vgl ibid 9,55(206).

109 Vgl ibid 3,16(176).

110 Bei Ambrosius steht der Begriff des magnum dem des verum sehr nahe, verum aber für die ntl Wirklichkeit (vgl S 442/46). Die Nähe von magnum und verum wird auch deutlich, wenn die Ruhe des Himmels magnum sabbatum genannt, der Himmel aber der figura dieser Erde gegenüber mit veritas bezeichnet wird; vgl Fug 8,45f(CSEL 32/II,199f).

111 So wurde auch kurz vorher das mosaische Gesetz in seiner Bestimmung über die Levitenstämme als aeterna lex bezeichnet; vgl ibid 2,7(167,20).

stus hinweist, bleibt auch im Leben des Christen erhalten. Auch ihn stößt das Gesetz auf die letzte Heilsmöglichkeit in Jesus Christus.

§ 3. Der Gesetzestraktat aus De Jacob et vita beata I

In dem moralisch lehrhaften ersten Buch über das glückselige Leben[112] steht ein ausführlicher und sich stellenweise zu höchstem Ausdruck steigernder Abschnitt über das Gesetz, der eine für Ambrosius wesentliche Auffassung vom Gesetz erkennen läßt.

Von Anfang an dient das Buch der Absicht, das rechte Handeln darzustellen, welches auf das glückselige Leben hier und in der Ewigkeit abzielt. Zunächst hebt Ambrosius die Bedeutung des Geistes[113] für das rechte Leben hervor. Gott gab dem Menschen das regale mentis imperium, damit dieses seine Sinne und Regungen leite. Darüber hinaus unterrichtet Gott den Verstand noch durch seine Gebote und unterweist ihn in der Zucht der Weisheit.[114] So kann Ambrosius von dieser über die naturhaften Gnaden hinausgehenden Gabe sagen: »Der Geist, der sich durch die rechte Vernunft an die Zucht der Weisheit hält, um Göttliches und Menschliches zu erkennen, wird im Gesetz erzogen, durch das er lernt, welche Leidenschaften er sich unterwerfen muß.«[115] Die

[112] Wie auch das zweite Buch ist es aus einer Predigt entstanden. Es ist nicht einsichtig, warum es immer unter den exegetischen Schriften des Heiligen genannt wird. Es hätte besser neben De Officiis seinen Platz in den moralischen Werken gefunden. Wie dieses ist es nicht frei von stoischen Einflüssen.

[113] Der verwendete Begriff mens ist schwer zu fassen. Nach Dürig, Imago, 118 war er für den Römer Ausdruck des »ganzen inneren Menschen mit seinem Erkenntnis-, Willens- und Gefühlsleben«. Derselbe sagt auch: »In der Sprache der Väter wird mens ebenfalls für den inneren (durch die Gnade wiedergeborenen und geheiligten) Menschen gebraucht und zwar mit besonderem Bezug auf dessen innerlichste, gottzugewandte Seelenschicht« (aO118f). Dürig beruft sich vor allem auf Augustinus. Nach Niederhuber, Reich Gottes, 4f scheint die zuletzt erwähnte Wirklichkeit bei Ambrosius sich mehr im Begriff der ratio zu finden, obwohl dieser auch einfach Vernunft bedeutet, wie die folgenden Textaussagen beweisen werden. Die Begriffe sind noch nicht genau erforscht. Wir übersetzen mens mit Geist (so auch Niederhuber, Reich Gottes, 27f; Seibel, Fleisch und Geist, 130f), wobei sicher im Zusammenhang des Textes unter dem Einfluß der Stoa ein besonderes Gewicht auf der mens als Verstand liegt. Mens hat dieselbe Bedeutung wie das griechische νοῦς dem Ambrosius mens ausdrücklich gleichstellt; vgl. Ep 43,14(PL 16,1133), Exp Luc VIII,49(CSEL 32/IV,414,21). Das deutsche Geist entspricht nicht genau, zumal es die Wiedergabe von spiritus ist. Spiritus ist zwar mehr auf den Sinn einer Sache oder auf den Geist Gottes bezogen, was aber nicht ausschließlich gilt, wie S 123, Anm 139 zeigt.

[114] Vgl Iac I,1,4(CSEL 32/II,6). Die disciplinae sapientiae sind wohl im Sinne von Zucht der Weisheit zu verstehen, wie auch der Titel Jakobs als praeceptor disciplinae (ibid 2,7[8,20]) nahelegt. Die mens als regale mentis imperium (ibid 1,4[6,10]) findet sich ähnlich in Ep 43,14(PL 16,1133), wo sie als animae vigor, principatum animae et corporis sibi quasi rector vindicans erscheint.

[115] mens igitur recta ratione tenens disciplinam sapientiae, ut divina et humana

Betrachtung des Gesetzes soll der Vernunft den Weg zeigen, die Begierden beseitigen und beherrschen.[116] Jakob und der ägyptische Joseph erscheinen dabei als rühmliche Beispiele solcher Selbstbeherrschung, die von der Vernunft gelenkt ist.[117] Diese Selbstbeherrschung war bereits im Paradiesesgebot gefordert, und ihre Übertreter wurden mit der Verbannung und dem Verlust der Unsterblichkeit bestraft.[118] So lehrte die Hl. Schrift des Gesetzes die Selbstbeherrschung, das Buch Job Weisheit und Zucht, und auch Christus lehrte die Apostel »nichts anderes, als daß die Gebote der Tugend verwirklicht werden müssen«[119]. Auch David lehrte bereits die Tugend, indem er zur Gottesfurcht mahnte, durch welche die Lehre aufgenommen wird, von der Paulus zu den Römern sagt: »Ihr seid von Herzen gehorsam geworden jener Form der Lehre gegenüber, die ihr überliefert erhalten habt. Befreit von der Sünde, seid ihr Knechte der Gerechtigkeit geworden« (Röm 6,17f).[120]
Ambrosius hebt hervor, daß die Gerechtigkeit durch Lernen erworben werden kann.[121] Er eifert dazu an und betont die freie Entscheidung des Menschen. Frei ist sein Gehorsam gegenüber Sünde und Tod oder gegenüber der Gerechtigkeit, der zu dienen Freiheit ist.[122] Dieser Dienst an der Gerechtigkeit ist zwar keine Freiheit im Sinne von Ungebundenheit, da die Menschen in ihm Knechte Christi sind, wohl aber Freiheit im Sinne von freigelassenen Sklaven des Herrn. Solche Freiheit fordert ‚rechtmäßiges', d. h. einem Gesetz entsprechendes Dienen, um die Freiheit nicht wieder zu verlieren.[123] Ambrosius preist einen solchen Menschen glückselig: »Was ist glücklicher als du, der du unter dem Herrn regierst und unter einem Schutzherrn kämpfst! Was gibt es, was der Herr dir nicht gegeben hätte. Er hat das Gesetz gegeben und die Gnade hinzu.«[124]

cognoscat, eruditur in lege, per quam discit quas sibi subicere debeat passiones. Iac I,1,4(CSEL 32/II,6,14—17).

116 Vgl ibid 2,5(6f).
117 Vgl ibid 2,6f(7f).
118 Vgl ibid 2,8(9).
119 ... quid ... nisi virtutum operari praecepta? ibid 3,9(9,14f).
120 ... oboedistis ex corde in eam formam doctrinae, in qua traditi estis, liberati autem a peccato servi facti estis iustitiae. ibid (9,20—10,1).
121 Vgl ibid 3,9(10).
122 Vgl ibid 3,10f(10f).
123 Vgl ibid 3,12(12f). — Es handelt sich um ein legitimum obsequium, wobei im legitimum der Begriff lex gefaßt ist; vgl ibid (12,25). Den Ausdruck vom freigelassenen Sklaven und vom freien Dienst bringt Paulus in 1 Kor 7,22f. Er kennt aber auch sonst die beiden Aussagen: Die Menschen sind losgekauft (Gal 3,13; 4,4f; 1 Kor 6,20) und Sklaven Christi (Röm 1,1; Gal 1,10; Phil 1,1; Kol 4,12).
124 quid te beatius, qui sub domino regnas et sub patrono militas? Quid autem est quod tibi non contulit dominus? legem dedit, adiuncxit gratiam. ibid 3,12—4,13(13,1—4).

Mit dieser Aussage ist das Thema von Gesetz und Gnade klar formuliert und bedarf einer Darlegung, die Ambrosius im folgenden geben wird. Der Bischof behandelt das Problem in einer Reihe von Punkten, welche die Darstellung zu einem Kommentar zum siebenten Kapitel des Römerbriefes werden lassen.

Das Gesetz und die Sünde. — Ambrosius spricht vom Gesetz, das die Sünde anzeigte, sie aber nicht verhindern konnte. Es machte deutlich, daß die Begierde Sünde ist, zeigte Sünden, die der Mensch nicht kannte. Dadurch lebte die Sünde in ihm auf und brachte neues Verlangen: »Ich aber starb an der Wunde der Sünde, denn die Kenntnis der Schuld, die mir zu nützen schien, sie schadete, so daß ich jetzt wußte, was ich nicht meiden konnte.«[125] Ambrosius fragt, wie das Gebot etwas Gutes sein kann, wo doch gerade durch das Gesetz die Sünde überhand nahm.[126] Dennoch stellt Ambrosius das Gesetz als gut hin und verweist auf die Tatsache, daß ja auch die Ankunft des Herrn in dieser Welt zum Tode, d. h. zur Sünde führt, und es so gar nicht verwunderlich ist, wenn das beim Gesetz auch der Fall ist. Es sei damit wie mit einem, der die Gifte kennt: Giftige Getränke gehören zur Medizin, ihr falscher Gebrauch kann aber ins Böse umschlagen, zu einer Gefahr werden, die um so größer ist, je größer die Kenntnis der Gifte. Auch das Gebot ist ein Gift, das dem Unklugen und Unmäßigen, der das Gesetz falsch auslegt oder die aufgezeigten und verbotenen Sünden nicht meiden kann, Ursache zum Tode ist. »So ist das Gebot also gut, auch wenn es für den Unbeherrschten nicht gut ist. Es ist also gut, auch wenn es manchem den Tod bedeutet. ... Es ist gut durch sein Wesen als heilsame Vorschrift, es ist Tod durch die Unbeherrschtheit des Fleisches.«[127]
Nachdem Ambrosius so die Güte des Gesetzes festgehalten, fragt er weiter nach dem Grund dieser Güte und kommt auf das Verhältnis von Gesetz und Christus zu sprechen.

Das Gesetz und Christus. — Ambrosius beginnt mit der Frage: Wie kommt es nun, daß mir das Gesetz in Wirklichkeit nicht den Tod bringt? »Denn der Apostel hat so gesagt: ,Was also ein

[125] ... ego autem mortuus sum sub peccati vulnere, quia cognitio culpae, quae mihi profutura videbatur, haec nocuit, ut scirem quod vitare non poteram. ibid 4,13(13,9—11).
[126] Vgl ibid 4,13(CSEL 32/II,13). — Gesetz und Gebot wechseln in der Darstellung des Ambrosius ebenso wie bei Paulus in Röm 7. Dabei meint mandatum gegenüber der lex als ganzer das einzelne Gebot.
[127] sic bonum mandatum, etiamsi intemperanti non bonum est. ergo bonum mandatum, quod alicui mors est. ... bonum per naturam salutaris praecepti, mors per intemperantiam carnis. ibid 4,14(14,10—14). Vgl auch Exp Luc VIII,50(CSEL 32/IV,315f).

Gut ist, das soll für mich der Tod sein? Nein! Vielmehr hat mir die Sünde, damit die Sünde offenbar werde, durch das Gute den Tod gebracht' (Röm 7,13).«[128] Der Bischof führt dann, weiter ins einzelne gehend, aus: »Das Gebot gehört freilich zum Gesetz, das Gesetz aber ist geistig (vgl. Röm 7,14). Seine Gnade sehe ich, seine Schönheit lobe ich, seine Form preise ich, seine Vorschrift bewundere ich. Weil ich aber fleischlich gesinnt und unter die Sünde verkauft bin, werde ich gegen meinen Willen zur Schuld hingezogen. Denn die Schuld beherrscht mich wie einen Sklaven. So verabscheue ich das Verbrechen, begehe es aber. Der Geist haßt es, das Fleisch begehrt es. Ich stehe so auf beiden Seiten. In meinem Geist stimme ich dem Gesetz zu, im Fleisch aber tue ich das, was ich nicht will. Das Gebot ist also gut, dem ich zustimme, und gut ist der Geist, der da wählt, was gut ist. Er ist gut, um zu urteilen, aber meist zu schwach, um zu widerstehen (vgl. Röm 7,14—23).«[129]
Aus dieser verfahrenen Situation gibt es nur eine Rettung, »daß die Gnade Gottes befreit, wen das Gesetz nicht befreien kann. Denn so steht geschrieben: ,Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich befreien aus diesem toten Leib? Die Gnade Gottes durch Jesus Christus, unseren Herrn' (Röm 7,24f).«[130] Wenn die Sünde auch durch das Gesetz aus der Verborgenheit herausgenommen wurde und so überhand nahm, so bringt es dem Menschen doch nicht den Tod, wenn er bereitwillig zu Christus flieht, der uns aus aller Todesgefahr errettet.[131] »Damit ist also die zweite Frage gelöst: Das Gebot des Gesetzes ist nicht mein Tod, auch wenn es den Tod bewirkt. Daß wir verwirrt werden, ist unserer Schwachheit zuzuschreiben, daß wir davonkommen, Christus.«[132]

Das Gesetz und unser Geist. — Im folgenden kehrt Ambrosius ausdrücklich zum Beginn der Darlegung zurück, wo die Bedeu-

[128] sic enim proposuit apostolus: ,quod ergo bonum est mihi mors est? absit; sed peccatum, ut pareat peccatum, per bonum mihi operatum est mortem'. Iac I,4,14(CSEL 32/II,14,17—20).
[129] mandatum utique legis est, lex autem spiritalis est, cuius gratiam video, pulchritudinem laudo, formam praedico, praeceptum admiror: sed quia carnalis sum ego et venundatus sum sub peccato, trahor invitus ad culpam. etenim quasi servo culpa dominatur. itaque odi crimen et facio. mens odit, caro concupiscit: ego tamen in utraque, qui legi mente consentio et carne quod nolo hoc ago. bonum ergo mandatum, cui consentio, et mens bona, quae quod bonum est eligit. bona ad iudicandum sed infirma plerumque ad resistendum. ibid (14,20—15,4).
[130] ... ut quem lex liberare non potuit liberet dei gratia. sic enim scriptum est: ,infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum.' ibid 4,16(15,6—9).
[131] Zur Aussage des Fliehens vgl das Bild von der siebenten Freistadt, S 117f.
[132] absoluta igitur etiam secunda est propositio, quia mandatum mihi legis mors non est, etsi mortem operetur. quod enim conturbamur fragilitatis est, quod evadimus Christi. ibid 4,16(15,17—20).

tung des Geistes für die Tugendübung betont wurde.[133] Der Bischof sagt, der Geist ist gut, wenn er die Vernunft betätigt und sich an die Zucht der Weisheit hält. »Aber er hat einen schweren Kampf zu bestehen mit dem Leib des Todes, und meist besiegt der Reiz des Fleisches die Vernunft des Geistes.«[134] Weil das so ist, »deshalb gab Gott zuerst das Gesetz, dem sich der Geist des Menschen zum Gehorsam unterordnete und dem er zu dienen begann, so daß er ihm untertan war«[135]. Im Gegensatz zum Geist »war das Fleisch aber nicht untertan, denn die Weisheit des Fleisches ist dem Gesetz nicht untertan und widerstritt seinen Vorschriften. Denn es konnte nicht der Tugend gehorchen, da es den Begierden hingegeben und in die fleischlichen Lockungen verfangen war.«[136] Deshalb bedarf der Geist neben dem Gesetz einer weiteren Hilfe.
»Der Geist ist demnach gut, wenn er der Vernunft folgt, aber er ist zu wenig vollkommen, wenn er nicht die Leitung durch Christus erhält. Denn der Herr Jesus kam, um unsere Leidenschaften an sein Kreuz zu heften und unsere Sünden zu erlassen. In seinem Tod sind wir gerechtfertigt, so daß die ganze Welt in seinem Blute gereinigt wurde.«[137]
Daraus ergibt sich für den Christen, der durch die Taufe an Jesu Tod und Auferstehung teilhat, die Kraft und die Pflicht, nicht das Irdische und Verderbliche zu suchen, sondern das Himmlische.[138] Und Ambrosius kann den Gedanken abschließen: »So ist das, was dem Gesetz unmöglich war, gelöst, wenn wir im Geiste wandeln. ... Deswegen vermochte das Gesetz nichts, weil es das Fleisch nicht tötete, deshalb ging es wie ein Schatten vorüber, weil es keine Farbe brachte, deshalb hüllte es uns in Schatten, weg von der Sonne der Gerechtigkeit, weil es die Verfehlungen anhäufte, und so war es denn auch schädlich.«[139] Nochmals läßt die Bemerkung vom Ge-

[133] Vgl S 119, Anm 114.
[134] ... sed gravis lucta est ei cum mortis corpore et plerumque rationem mentis vincit carnis inlecebra. ibid 5,17(15,23f).
[135] ideo dominus primo legem dedit, cui mens hominis sese ad obtemperandum dedit et ei servire coepit, ut esset subdita. ibid (15,24—16,2).
[136] sed caro subiecta non erat, quia sapientia carnis non est legi subdita et praeceptis eius repugnabat. non enim poterat virtuti oboedire cupiditatibus dedita et lenociniis carnalibus implicata. ibid (16,2—5).
[137] mens itaque bona, si rationi intendat, sed parum perfecta, nisi habeat gubernaculum Christi. venit enim dominus Iesus, qui nostras passiones cruci suae adfigeret, peccata donaret. in cuius morte iustificati sumus, ut totus mundus eius mundaretur sanguine. ibid (16,6—9).
[138] Vgl ibid 5,18(16f).
[139] sic quod erat inpossibile legi solutum est, si in spiritu ambulemus: ... ideo lex non praevaluit, quia carnem non mortificavit, ideo quasi umbra praeteriit, quia non coloravit, ideo etiam obumbravit nos a sole iustitiae, quia coacervavit crimina: ergo et obfuit. ibid 5,19(17,4—15). An dieser Stelle wird mit allem Nachdruck wieder die Schwierigkeit deutlich, mens zu übersetzen, denn

setz, welches Schaden brachte, eine grundsätzliche Stellungnahme des Bischofs notwendig werden, die den Sinn des Gesetzes herausstellt und den Traktat zum Abschluß bringt.

Das Gesetz als Wegbereiter der Gnade. — Wieder erhebt sich das gequälte ‚Warum'. Noch einmal klingen alle Vorwürfe gegen das Gesetz an: Warum wurde das Gesetz erlassen, wenn es nichts nützte? Warum trat es zum Naturgesetz hinzu, wenn wir schon dieses nicht hielten?[140] Eine erste Antwort läßt die Dringlichkeit dieser Fragen in ihrer ganzen Schwere deutlich werden: »Es kam eine Fessel, aber keine Befreiung. Gegeben wurde die Erkenntnis der Sünde, aber keine Vergebung. Wir haben alle gesündigt, die wir durch Unwissenheit für uns eine Entschuldigung ins Feld hätten führen können, aber allen wurde der Mund verschlossen.«[141] Und hier liegt für Ambrosius die eigentliche Antwort. Das menschliche Verstummen ist die Wende und der Grund, den Nutzen des Gesetzes festzuhalten. In ihm liegt der neue Anfang. Mit einem dreifachen, sich steigernden ‚Ich fing an', das zuletzt in eine direkte Anrede Christi umschlägt, stimmt der Bischof ein Preislied auf Gesetz und Sünde an, das an die felix culpa der Osternachtsfeier erinnert[142]: »Und doch hat es mir genützt: ich fing an zu bekennen, was ich sonst abstritt. Ich fing an, mein Vergehen zu erkennen und meine Ungerechtigkeit nicht zu verbergen. Ich fing an, gegen mich selber meine Ungerechtigkeit dem Herrn zu offenbaren, und du hast mir die Frevel meines Herzens vergeben.«[143] Obwohl ich nicht aus dem Werk des Gesetzes gerechtfertigt werde (vgl. Röm 3,20; Gal 2,16), nützt das Gesetz, denn Christus ist es, in dem ich mich rühme (vgl. Phil 3,3), weil ich keinen anderen Grund zum Rühmen habe. »Ich rühme mich nicht, weil ich gerecht bin, sondern ich rühme mich, weil ich erlöst bin.

hier bedeutet Geist, mit dem wir mens wiedergegeben haben, etwas ganz anderes: die mit spiritus ausgesprochene Wirklichkeit Gottes; vgl S 119, Anm 113.

140 Vgl Iac I,6,20(CSEL 32/II,17).

141 eccessit vinculum, non solutio; addita est peccatorum agnitio, non remissio. peccavimus omnes, qui poteramus excusationem praetendere per ignorantiam: os obstructum est omnibus. ibid (17,20—23); vgl Fug 3,15(175f), S 117, Anm 102.

142 Vgl Fischer, Ambrosius der Verfasser des österlichen Exultet? Gegen B. Capelle weist F. nach, daß der Bischof v Mailand nicht der Verfasser ist. Dennoch bleibt in Stil und Gedanken »eine gewisse Verwandtschaft« (aO 71). Dabei wird besonders die felix ruina beachtet (aO 68f). Vgl dazu Expl Ps 39,20(CSEL 64,225,10); ferner Parad 8,41(CSEL 32/I,298) und Inst virg 17,104(PL 16,331).

143 profuit tamen mihi. coepi confiteri quod negabam, coepi delictum meum cognoscere et iniustitiam meam non operire, coepi pronuntiare adversus me iniustitiam meam domino et tu remisisti impietates cordis mei. Iac I,6,20(CSEL 32/II,17,23—26).

Ich rühme mich nicht, weil ich ohne Sünden bin, sondern weil mir die Sünden vergeben sind. Ich rühme mich nicht, weil ich einen Nutzen brachte oder weil mir jemand genützt, sondern weil Christus mein Anwalt beim Vater ist, weil Christus für mich sein Blut vergossen hat. Und so wurde mir meine Schuld zum Lohn der Erlösung, durch welche Christus zu mir kam. Um meinetwillen hat Christus den Tod gekostet. Die Schuld wurde fruchtbarer als die Unschuld. Denn die Unschuld hatte mich anmaßend gemacht, die Schuld aber unterwarf mich wieder.«[144]

Der Bischof entkräftet noch den Einwand vom Überhandnehmen der Sünde durch den Hinweis auf die Zunahme der Gnade (vgl. Röm 5,20) und schließt die Abhandlung mit den Worten: »Du, Mensch, bist der Sünde gestorben, also ist das Gesetz kein Hindernis mehr. Du stehst auf durch die Gnade, also hat das Gesetz (sogar) genützt, weil es die Gnade erwarb.«[145] Er fügt die Mahnung an, Christi Wohltat, die uns zu Erben und seinen Miterben gemacht, in einem Leben des Mitleidens mit ihm zu vergelten, dem dann der herrliche Lohn folgt.[146] Da aber die Vollendung der Erlösung noch aussteht[147], sind wir dabei ganz auf die Hilfe Gottes und die Fürsprache Christi angewiesen[148].

*

Der Traktat läßt bereits bei diesem ersten Überblick seine Bedeutung ahnen, die durch eine genaue Ordnung der Aussagen voll

[144] non gloriabor quia iustus sum, sed gloriabor quia redemptus sum. gloriabor non quia vacuus peccatis sum, sed quia mihi remissa peccata sunt. non gloriabor quia profui neque quia profuit mihi quisquam, sed quia pro me advocatus apud patrem Christus est, quia pro me Christi sanguis effusus est. facta est mihi culpa mea merces redemptionis, per quam mihi Christus advenit. propter me Christus mortem gustavit. fructuosior culpa quam innocentia. innocentia arrogantem me fecerat, culpa subiectum reddidit. ibid (18,3—12).
Ähnlich Expl Ps 37,47(CSEL 64,175,21f): plus enim adquisivimus qui plus peccavimus, quia beatiores facit tua gratia quam nostra innocentia; Expl Ps 39,20(225,10): felix ruina, quae reparatur in melius; Inst virg 17,104(PL 16,331): amplius nobis profuit culpa quam nocuit.

[145] mortuus es peccato, homo; ergo lex iam non obest. resurgis per gratiam; ergo lex profuit, quia adquisivit gratiam. Iac I,6,22(CSEL 32/II,18,14—16). Ein lebendiges Beispiel ist die Sünderin, die Jesus die Füße salbt (vgl Lk 7,36—50). Bei ihr wurde die Sünde übergroß, damit auch die Gnade übergroß wurde. Sie erkannte und bekannte ihre Sünde und fand so Gnade. Vgl Exp Luc VI,35(CSEL 32/IV,246,19—26): nam si in ista muliere non superabundasset peccatum, non superabundasset gratia; agnovit enim peccatum et detulit gratiam. et ideo lex necessaria; per legem enim peccatum agnovi. si lex non fuisset, peccatum lateret. agnoscendo peccatum veniam peto. per legem ergo genera peccatorum, praevaricationis quoque crimen agnosco, curro ad paenitentiam, gratiam consequor. lex ergo auctor est boni, quae mittit ad gratiam.

[146] Vgl Iac I,6,23(CSEL 32/II,18).

[147] Vgl ibid 24(19).

[148] Vgl ibid 25f(20f).

sichtbar wird. Was an dem Text zuerst auffällt, ist seine starke Anlehnung an Paulus und dessen Darstellung des Gesetzes im 7. Kapitel des Römerbriefes. Paulus wird oft wörtlich, zumindest aber in genauer inhaltlicher Wiedergabe zitiert. Besonders Röm 7,13—25 wird auf diese Weise nahezu vollständig angeführt. Bevor die sicherlich wichtige Frage beantwortet werden kann, wie Ambrosius die Gedanken des Apostels übernimmt und versteht, müssen die Aussagen des Kirchenvaters selbst genau gesichtet werden.

1. Das Gesetz ist von Gott, von Christus gegeben zur Unterweisung des menschlichen Geistes, vorab des Verstandes, der das Handeln in die rechte Bahn zu leiten hat. Das Gesetz erfüllt diese Aufgabe, indem es die Sünde zeigt, deren Erkenntnis für den Menschen notwendig ist. In dieser Unterrichtung geht das Gesetz (zumindest quoad modum) über die natürliche Verstandeserkenntnis hinaus, was eigens festgehalten wird.

2. Das Gesetz zeigt die Sünde auf, kann sie aber nicht verhindern. Indem der Mensch nach dem Erlaß des Gesetzes mit Erkenntnis tut, was er vorher, ohne darum zu wissen, getan, bewirkt das Gesetz sogar indirekt die Sünde. Der Mensch hat keinen Entschuldigungsgrund mehr. Damit verbunden ist ein neues Verlangen nach Sünde und ein Anwachsen der Sünde. Unter dieser Rücksicht hat das Gesetz dem Menschen geschadet.

3. Der offensichtliche Widerstreit zwischen gottgewollter Aufgabe und tatsächlichem Ergebnis erfährt seine Lösung dadurch, daß Ambrosius klar die Faktoren scheidet, die beim Zustandekommen der Sünde wirken.

Das Gesetz zeigt die Sünde. Da es von Gott erlassen ist, um die nötige Unterweisung zu geben, ist es seiner Natur nach gut. Es ist geistig, und als geistiges Gesetz spornt es den Geist des Menschen zum Guten an, so daß dieser grundsätzlich den Willen Gottes bejaht.

Das Fleisch tut die Sünde. Daß trotz des Gesetzes Sünde geschieht, liegt nicht am Gesetz, sondern am sündhaften Fleisch, das sich nicht unter den Willen des Gesetzes beugt. Hier wird die eigentliche Grenze des Gesetzes sichtbar.

Das Gesetz ändert an der Situation des Fleisches nichts. Wenn es auch nicht die Sünde hervorbringt, so doch ebenfalls nicht das Gute. Die Kraft, das Gute zu bewirken, wird ihm ausdrücklich und total abgesprochen. Als Heilsmacht vermag das Gesetz nichts, bringt es nur Fessel. So gesehen ist es nur Schatten, der kein Licht bringen konnte und vor der Sonne Christi weichen muß.

Ambrosius läßt aber diesen Gedanken noch weiter gehen. Das Gesetz ist nicht nur — gemessen an der Sonne Christi — Schatten, sondern es verhindert auch die Sicht auf ihn, die Sonne der Gerechtigkeit. Hier ändert sich die Aussage vom Schatten in das Bild einer verhüllenden Wolkendecke und erinnert an das Bild von der Hülle des Gesetzes.[149] In solcher Funktion ist das Gesetz wirklich schädlich. Bei dieser Aussage handelt es sich wahrscheinlich um einen einfachen Hinweis darauf, daß das Gesetz verkannt werden kann (so wie es von den Juden verkannt wurde), obwohl eine solche Möglichkeit hier nicht ausdrücklich vermerkt wird.

4. Die deutlich herausgestellte ausweglose Lage des Gesetzes, die auf seiner Kraftlosigkeit beruht, läßt die eigentliche Bedeutung des Gesetzes sichtbar werden, die darin liegt, den Willen Gottes zu zeigen, darüberhinaus aber auch deutlich zu machen, wo das auf Gott zielende Wollen des Menschen seine Erfüllung findet. Das Gesetz hat den Weg zu Christus zu weisen und zur Gnade zu führen. Durch den Aufweis und das damit verbundene Mehren der Sünde zerstört das Gesetz jede menschliche Sicherheit und jeden menschlichen Ruhm. So treibt es den Menschen zur Einsicht und zum Bekenntnis seiner Schuld und öffnet damit den Weg zu Christus. Dadurch, daß es Gottes Wollen deutlich zeigt, aus sich selbst aber nicht die Erfüllung dieses Wollens bringt, zwingt es Christus und seine Gnade gleichsam herbei, damit so der göttliche Plan der Sündenvergebung erfüllt werde.

5. Das Heil und die Vergebung der Sünden ist in Christus gekommen. Die Aufgabe des Gesetzes ist erfüllt, die Fessel, welche das Unvermögen des Gesetzes bedeutete, ist gelöst.

6. Das Kommen Christi bedeutet aber kein absolutes Ende des Gesetzes: Das Gesetz, seine Erkenntnisvermittlung, sein tatsächliches Ungenügen, seine Last, aber auch seine Hinführung zu Christus und dessen Gnade bleiben trotz der Erfüllung in Christus erhalten. Der Kampf des Geistes mit dem Fleisch und seiner Begierde dauert an. Immer muß die Gnade helfen, den Tod und die Auferstehung Christi, die einmal in der Taufe mitvollzogen wurden, im Leben stets neu zu verwirklichen. In dieser Spannung zu verweilen, ist das Schicksal des Menschen, in ihr sich für Christus zu entscheiden, seine Aufgabe, solange er in der Welt lebt und die Erlösung noch nicht vollendet ist. Dabei bringt dann der Wandel im Geiste zuwege, was das Gesetz nicht fertig gebracht hat, die Überwindung des Fleisches. Aber Christus hat nicht von der Ver-

[149] Vgl S 14/16.

bindlichkeit seines Wollens und seiner Gebote befreit. Der Mensch ist als Freier gerufen, sein Sklave zu sein, ist freigelassener Sklave, d. h. Knecht Christi, befreit von allem Unvermögen und von der Sünde, aber gebunden an seinen Willen.

Nach dieser Zusammenfassung ist die Feststellung nachzuholen, von welchem Gesetz Ambrosius eigentlich spricht. Das mosaische Gesetz wird nicht mit Namen genannt. Zwar wird von ihm gesprochen, wenn das Gesetz, und d. h. in diesem Fall die Bücher Moses', den anderen Verkündern der Tugend gegenübergestellt wird, nämlich dem Buch Job, Paulus, den Psalmen Davids und den Worten des Herrn im Evangelium des Matthäus.[150] Aber das macht einen Einzelfall innerhalb der weiten Ausführungen aus. Andererseits ist unbedingt festzuhalten, daß die heilsgeschichtliche Stellung des Gesetzes immer wieder zwischen den Zeilen sichtbar wird. Sie leuchtet auf, wenn vom zweiten Adam[151], von der Ankunft Christi in dieser Welt[152] und von seinem Tod[153] die Rede ist, wenn der zeitliche Vorrang des Gesetzes vor der Gnade herausgestellt[154], das Vorübergehen des Gesetzes als ein Schatten erwähnt und die Verdunkelung der Sonne Christi durch das Gesetz genannt wird[155]. Aus diesen Äußerungen, die in ähnlicher Form in den beiden Büchern über Jakob immer wieder auftauchen und so auf eine heilsgeschichtliche Färbung auch der anderen Aussagen schließen lassen, könnte man die große Linie der Heilsgeschichte rekonstruieren, die aber hier nicht weiter interessiert, weil sie bereits von anderen Texten klar genug herausgestellt wurde und auch noch Gegenstand gesonderter Darstellung sein wird.[156] Was hier vor allem erwähnt werden muß und auf den ersten Blick auffällt, ist die bleibende Kraft, die Übernahme des Gesetzes als theologischer Größe durch das Christentum, die von dem Text des Traktates her so zusammengefaßt werden kann:

1. Bei der Darstellung, die Ambrosius gibt, handelt es sich um keine heilsgeschichtliche Interpretation des mosaischen Gesetzes, sondern um eine christliche Tugendlehre.

2. Diese Tugendlehre zeigt von Anfang an die Kontinuität der Tugendpredigt von Moses bis Paulus.[157] Alle Unterweisung des AT

[150] Vgl Iac I,3,9(CSEL 32/II,9f).
[151] Vgl ibid (10).
[152] Vgl ibid 4,14(13).
[153] Vgl ibid 6,21(18).
[154] Vgl ibid 4,13(13).
[155] Vgl ibid 5,19(17).
[156] Vgl S 43/68 und 196/244.
[157] Vgl Iac I,3,9(CSEL 32/II,9f); auch Exp Ps 118,1,14(CSEL 62,15).

und des NT dient der Förderung des menschlichen Geistes in seiner Erkenntnis des göttlichen Wollens und steht so im Dienste des rechten Handelns.

3. Die Auffassung von der Kontinuität in der Verkündigung der Tugendpflicht ermöglicht es, die Beziehung von Gesetz, Sünde und Gnade vor dem Hintergrund der Heilsgeschichte zu zeichnen, ohne daß die Heilsgeschichte im eigentlichen Sinn zur Frage stünde.

4. Die eigentliche Bedeutung der Darstellung liegt darin, daß in ihr unmißverständlich gezeigt wird, wie das, was im großen Rahmen der Heilsgeschichte einmal und grundsätzlich geschah, nicht der geschichtlichen Vergangenheit angehört, sondern sich — immer lebendig — stets neu vollzieht. Notwendigkeit und göttlicher Ursprung des Gesetzes bleiben bestehen. Das Gesetz als Vermittlung göttlicher Ordnung und göttlichen Wollens, als Hinführung zu Christus, aber auch sein Ungenügen und sein Ende in der Gnade der Vergebung bleiben gültig im Ablauf jener Geschichte, in der sich das Heil des einzelnen ereignet. In ihr wird das, was in der Heilsgeschichte Wirklichkeit war, immer neu wirklich. Aus der Heilsgeschichte wird Bekehrungsgeschichte.[158] Gerade dieser letzte Gedanke läßt es notwendig erscheinen, Ambrosius mit Paulus zu vergleichen, auf den der Bischof sich ja ausdrücklich beruft, wobei die Wichtigkeit dieses Gedankens für die Theologie des Ambrosius eine ausführliche Stellungnahme rechtfertigt.

Schon der erste Eindruck des siebenten Kapitels aus dem Römerbrief vermittelt eine ähnliche Doppelschichtigkeit, die Röm 7,7—25 zu einem der schwierigsten Paulustexte werden läßt. Die genaue Untersuchung des Textes macht dann folgendes deutlich:
Paulus schildert an dieser Stelle den Zusammenhang von Gesetz und Sünde. Dabei wird das Gesetz von ihm nicht als Sünde verstanden, sondern als ein Mittel, dessen sich die Sündenmacht im Menschen bedient, um ihn in ihre Gewalt zu bringen. Paulus zeigt, wie die Sünde durch das heilige Gesetz, durch das heilige, gerechte und gute Gebot einen Angriffspunkt gewann, um den Tod des Menschen zu wirken. Ferner macht er den Widerstreit deutlich, den inneren Zwiespalt des unter die Sünde verkauften, fleischlichen Menschen, der vor der innerlich bejahten Forderung des Gesetzes Gottes versagt.[159]

[158] Zum Begriff Bekehrungsgeschichte vgl S 502/05. Daß der Christ Gesetz und Gnade unterworfen werden muß, zeigt Fid V,13,170(CSEL 78,278); daß aber nicht nur das Gesetz als theologische Größe erhalten bleibt, sondern auch eine inhaltliche Übernahme stattfindet, wird noch deutlich werden; vgl S 412/30.

[159] Vgl Kuss, Römerbrief, 439.441.451.

Dabei stößt die Auslegung auf die grundsätzliche Frage, von wem der Apostel diese Schilderung gibt. Meint er die Lage der Menschen, und damit der Juden, vor und ohne Christus, oder benennt er eventuell die Situation der Christen. Die Antwort auf diese Frage ist nicht leicht.[160] Sicher aber kann man den Gedankengang des Apostels in seiner Grundkonzeption so zusammenfassen.[161]

1. Zunächst will Paulus den Zustand des Menschen vor und ohne Christus wiedergeben. Die radikale Beurteilung seiner Lage erfolgt rückschauend vom Glauben an das in Jesus Christus geschehene Heilswerk Gottes. Dabei ist festzuhalten, daß der Mensch nicht total negativ beurteilt wird. In ihm ist etwas, das zum Willen Gottes Ja sagt.[162] Darüber hinaus ist zu sagen, daß Paulus hier in erster Linie an die Juden denkt und somit in besonderer Weise und an erster Stelle das mosaische Gesetz apostrophiert.[163]

2. Der Abschnitt Röm 7,7—25 zerfällt in zwei Teile, von denen der erste (Röm 7,7—13) das sich immer wieder ereignende Geschehen zeigt, wie der Mensch durch das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde gelangte, wie die Sündenmacht so durch das Gesetz Begierden und Sünden ohne Zahl wirkte und den Tod brachte. Der zweite Teil (Röm 7,14—25) macht ergänzend klar, daß das Verhängnis aus einer Verfassung des Menschen kommt, die nicht der Vergangenheit angehört, sondern ihm ständig gegenwärtig ist, weshalb hier die verbalen Gegenwartsformen herrschen.
Das Gesetz, von dem Paulus spricht, meint somit das positive Gesetz Gottes, in welcher Form immer es dem Menschen entgegentritt.[164]

[160] Kuss gibt in seinem Kommentar zum Römerbrief einen ausführlichen Exkurs »zur Geschichte der Auslegung von Römer 7,7—25«, aO 462—485. Hier macht der Verfasser mit den einzelnen Auslegungen bekannt, die auf unsere Frage eine Antwort zu geben versuchen. K. stellt fest, daß es eine klare Entscheidung wegen der Zurückhaltung und Unbestimmtheit der paulinischen Aussagen nicht geben kann (aO 478). Aber das ist schließlich nicht zu bedauern, läßt vielmehr die Lebendigkeit und Unmittelbarkeit einer solchen Schilderung erst richtig bestehen.

[161] Im wesentlichen nach der Zusammenfassung von Kuss.

[162] Vgl aO 482f.

[163] Dies wird vor allem deutlich aus dem Zusammenhang mit den vorhergehenden Versen (Röm 7,1—6), die zwar thematisch von den folgenden getrennt erscheinen, aber doch nicht von ihnen so stark zu lösen sind, als ob sich das Verständnis des Gesetzes zwischen 7,6 und 7,7 ändern würde. Das hat auch Kuss gesehen und deshalb seiner Zusammenfassung einen Punkt angefügt, wo er die Betrachtungsweise des Paulus aus »jüdischem Blickwinkel« eigens vermerkt, aO 484. Nur muß mE vom Gesamteindruck des Textes her diese Tatsache gleich zu Beginn festgehalten werden.

[164] Vgl aO 483, wobei natürlich das über den Juden und über das mosaische Gesetz Gesagte bestehen bleibt.

3. Für den Glaubenden ist der Zustand der Hoffnungslosigkeit grundsätzlich überwunden. In Glaube und Taufe ist der Mensch nicht mehr der Sünde verkauft, ist er losgekommen vom Gesetz, darf er Christus danken, der ihm die Gnade gegeben.[165]

4. Obwohl der Glaubende von der aufs stärkste in die Gegenwart wirkenden eschatologischen Zukunft bestimmt wird, ist er doch noch nicht vollkommen der unheilvollen Vergangenheit entrissen. Grundsätzlich bereits im kommenden Äon beheimatet unterliegt er doch bestimmten Bedingungen des alten. So hat die Beschreibung der Lage des Menschen vor Christus in gewissem Sinn auch für den Getauften Geltung, wenngleich die Ausweglosigkeit des strengen Widerspruches zwischen Geist und Fleisch nicht mehr existiert.[166]

Vergleicht man mit dieser Position des Paulus die Aussagen des Ambrosius, so werden auf den ersten Blick die Übereinstimmungen erkennbar. Die großen Linien der heilsgeschichtlichen Situation decken sich: göttlicher Ursprung und Notwendigkeit des Gesetzes, Vermittlung göttlichen Anspruches, Ungenügen der eigenen Kraft, Hinführung auf Christus, der das Ende des Gesetzes ist.
Verschiedenheit offenbart sich jedoch in der Richtung dieser Linien. Führt Paulus sie von der theologischen Situation der Heilsgeschichte fast unmerklich über in eine bleibende Geltung auch beim Christen, so erscheint bei Ambrosius als das eigentlich Intendierte die Stellung von Gebot und Gesetz in der Bekehrungsgeschichte des einzelnen Christen. Von hier aus laufen dann die Linien zurück in den Urgrund der Heilsgeschichte, die immer mitgesehen wird und keineswegs unbeachtet, aber doch eben im Hintergrund bleibt, während das eigentliche Interesse der immer gleichbleibenden Bedeutung von Gebot und Gesetz für ein Leben der Tugend gilt.
Eigens betont werden muß auch noch die Stellung des menschlichen Geistes bei der Gewissensentscheidung. Bleibt bei Paulus der Rest einer von Natur aus guten Institution im Menschen, die das Gute will, erhalten, so betont Ambrosius ausdrücklich die Rolle des menschlichen Geistes, und damit besonders des Verstandes[167], der im Gegensatz zu den Begierden des Fleisches der Ordnung des Geistigen angehört und von da her eine durchaus positive Beurtei-

165 Vgl ibid.
166 Vgl aO 483f. — Kuss formuliert abgeschwächt: könnte... Geltung haben. Aber die absolute Aussage ist berechtigt, wenn man die Eigenart der paulinischen Indikative und Imperative bedenkt, die klarer Ausdruck dieser Existenz des Christen in zwei Äonen ist.
167 Die entscheidende Rolle des Verstandes wird zB eindeutig hervorgehoben in Iac I,2,6(CSEL 32/II,7f); im übrigen vgl auch S 119f, Anm 113.115.120; S 123, Anm. 137.

lung erfährt, wenngleich sein Ungenügen eindeutig festgehalten wird. Hier wird der Einfluß spürbar, den Platonismus und Stoa auf den Gedankengang des Bischofs ausgeübt haben.[168] So überrascht dann auch nicht die durchaus vernünftige und überzeugende Beurteilung des todbringenden Gesetzes in dem Vergleich mit den todbringenden Giften der Medizin, die trotz ihrer verderblichen Wirkung auch Heilkraft besitzen. Ein Vergleich allerdings, der sich in der Darstellung des Apostels etwas sonderbar ausmachen würde.

Festgehalten werden muß, daß der Ansatz einer bleibenden Geltung des Gesetzes für den Christen bereits bei Paulus vorhanden ist. In der Darstellung des Ambrosius findet sich dagegen die totale Entfaltung solchen Denkens, wie sie in der ersten christlichen Generation einfach noch nicht möglich war.[169]

Diese Interpretation, d. h. den paulinischen Ansatz aufgreifend das Gesetz auch auf die Christen anzuwenden, ist nicht neu. Ambrosius steht damit innerhalb einer guten Tradition, die bei Origenes beginnt. Eine eingehende Auslegung von Röm 7,7—25 findet sich nur in der unzuverlässigen Wiedergabe des Römerbriefkommentares durch Rufinus, wo die durchgehende Deutung des Gesetzes als das im Gewissen sprechende Naturgesetz auffällt. Dabei wird es ausdrücklich vom mosaischen Gesetz abgesetzt.[170] Wo das mosaische Gesetz dennoch genannt wird[171], erscheint es unter der gleichen Rücksicht wie das Naturgesetz, d. h. mit der gleichen Aufgabe betraut und neben dieses gestellt. Die Auslegung hat den Christen im Auge, ohne auf die Heilsgeschichte zu blicken.[172]

[168] Dieser Einfluß zeigt sich bei De Iacob besonders deutlich in der direkten Abhängigkeit vom 4. Makkabäerbuch; vgl Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, 112—115. Das 4. Makkabäerbuch entstammt am ehesten dem Raum von Alexandrien, wo die Verbindung von griech Geist und jüd Glauben am besten zu greifen ist, und wurde wohl deswegen lange Philo, sowie Flavius Josephus zugeschrieben. Es handelt sich um eine philosophische Abhandlung mit dem ursprünglichen Titel περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ und ist stark von der Stoa beeinflußt. Vgl. Dörrie, Passio SS Machabaeorum, 39—44; Eissfeldt, Einleitung in das AT[3](1964),832—834. — Die Beeinflussung von Iac I durch Plotin vermerkt Solignac, Nouveaux parallèles, 149.156.

[169] Das Lob des Augustinus (S 117, Anm 101) besteht zu Recht. Ambrosius bietet eine gute paulinische Gesetzestheologie, die den dialektischen Charakter des Gesetzes festhält (es ist von Gott, damit es schadet, um so zu nützen), während die Väter bisweilen das Gesetz zu retten versuchen, indem sie seinen Schaden auf das Versagen der Juden ablenken (dazu Ambrosius Exp Luc III,26[CSEL 32/IV,117] S 48). Vgl Schelkle, Kirche und Synagoge, 297—99.

[170] Vgl Comm in epist ad Rom VI,8(PG 14,1080).

[171] Vgl ibid (1081) und ibid 9(1085).

[172] Vgl ibid 8—10(1076—1091). Dagegen zeigt die ebenfalls nur in der Übersetzung Rufins erhaltene Hom in Gen VII wenigstens die Möglichkeit der heilsgeschichtlichen Interpretation von Röm 7,23, wenngleich die geistige überwiegt; vgl In Gen Hom VII,2(GCS 6,72).

Auch bei Basilius begegnet häufig eine Zitation einiger Verse aus Röm 7,7—25, aber keine eigentliche Auslegung des ganzen Abschnittes. Die Deutungen übergehen alle die heilsgeschichtliche Situation des Menschen und haben einfach die konkrete Stellung des Gläubigen vor Augen.[173]
Die Anwendung auf den gläubigen Christen findet sich auch bei Hilarius. In seinen Psalmenkommentaren zitiert er eine Reihe von Versen aus Röm 7. Sie werden auf den Menschen in seinem Leben auf dieser Erde, auf sein Ringen um die Entscheidung zwischen Geist und Fleisch bezogen, wobei vor allem der Gläubige angesprochen ist. Eine Beziehung auf die Heilsgeschichte läßt sich nicht feststellen.[174]
Diese kurzen Proben können natürlich kein genaues Bild ergeben, vertiefen aber den Eindruck, den man bei der Lektüre des Ambrosius immer wieder erhält, daß er — entgegen den immer wieder erhobenen Vorwürfen einer allegorischen Verwässerung — den Blick hat für die großen theologischen und heilsgeschichtlichen Zusammenhänge und somit ein klareres Empfinden für das historische Element der Theologie besitzt als manch anderer, auch als der ihm sonst sicher überlegene Origenes.

Das dritte Kapitel behandelte jene Aussagen des Ambrosius, in denen er in mehr theoretischer Weise vom Gesetz spricht, seine Briefe und die ‚Traktate' über das Gesetz. In ihnen begegnet der eigentliche Kern der Lehre des Mailänder Bischofs vom Gesetz. Es wurde klar, wie sehr er das Gesetz nicht losgelöst, sondern in den Zusammenhang beider Testamente eingefügt betrachtet. Neben den Grundaussagen über das Wesen, die Bedeutung und das Schicksal des Gesetzes zeigte sich die wesentliche Erkenntnis, daß das Gesetz aus der Heilsgeschichte nicht wegzudenken ist, daß es aber auch in der Bekehrungsgeschichte seine bleibende Bedeutung hat. Auffallend war die starke Anlehnung an Paulus und die im wesentlichen richtige Übernahme seiner Gedanken, die dann von Ambrosius weitergeführt werden.

[173] Vgl Hom in Ps 1,5(PG 29,222), dazu auch die Interpretation Rufins (PG 31,1730); Mor XXIII,1(PG 31,741f); Reg brev Tract XVI(PG 31,1093); Hom in Ps 33,9(PG 29,373) und 14(385).

[174] Vgl Hom in Ps 118, Gimel 3(CSEL 22,378f); ibid Iod 8.15(443.448); Hom in Ps 136,9(729). Zur Exegese von Röm 7,13—25 bei den Vätern vgl Schelkle, Paulus, Lehrer der Väter, 242—258.

Zweiter Abschnitt

DIE BEIDEN TESTAMENTE IN DER ZWEIBRÜDERTHEOLOGIE UND IN DEN GESCHICHTSTHEOLOGISCHEN SCHEMATA

4. Kapitel

Die Deutung der ‚Zweibrüderstellen'

Die Untersuchung wendet sich nun jenen Texten zu, in denen Ambrosius — orientiert am Beispiel des Paulus — im Verhältnis zweier Brüder zueinander die Beziehung der beiden Testamente ausgesprochen sieht. Eine solche Zuordnung findet sich nicht nur bei Brüdern, sondern auch bei Frauen und sonst noch bei Personen (und Sachen). Trotzdem soll dieser Sachverhalt die Bezeichnung Zweibrüdertheologie erhalten, weil das Zueinander zweier Brüder in besonderer Weise als Ausdruck des Verhältnisses von AT und NT geeignet ist und verwendet wird, wie bereits beim Bild der Leviratsehe deutlich wurde. [1]

Wenn die hier zu nennenden Texte nicht schon oben in der Darstellung der Bilder des Gesetzes [2] behandelt wurden, hat das einen doppelten Grund: Erstens tendiert die Art dieser Zweibrüderstellen von vornherein auf die Zweiheit der Testamente und läßt so den oben gemachten Versuch einer Begrenzung auf die Frage nach dem Gesetz nicht zu, zweitens aber sind gerade diese Texte geeignet, die Brücke zu bilden zu der im nächsten Kapitel erfolgenden Behandlung der Heilsgeschichte und ihrer Abschnitte.

§ 1. Isaak und Ismael — Sara und Hagar

Die beiden Abrahamssöhne und deren Mütter stellen die bedeutendste der Zweiergruppen dar. Bereits bei Paulus als Typus der beiden Testamente und der beiden Völker verstanden (vgl. Röm 9,8f; Gal 4,21—31), erfahren sie bei Ambrosius eine wiederholte Anwendung auf die Frage nach den beiden Testamenten.

1. Als grundlegender Text erscheint die Darlegung des Bischofs in seinem reifen und letzten Werk, der Erklärung des 43. Psalmes. [3] Sie befaßt sich grundsätzlich mit der Beziehung zwischen

[1] S 54/68.
[2] S 4/68.
[3] Vgl S 57, Anm 239.

Israel und den Heiden und ist gleichzeitig ein Bekenntnis des Kirchenvaters zur Typologie.

Die Erklärung des 14. Psalmverses: »Du hast uns zur Schmach gemacht für unsere Nachbarn, zum Gespött und Gelächter denen, die um uns wohnen«[4] sieht in diesen Worten den Übergang des Heiles zu den Heiden ausgesprochen. Obwohl nicht sofort von Isaak und Ismael die Rede ist, muß die Analyse doch bereits hier beginnen, weil Isaak und Ismael sowie Sara und Hagar ihre Deutung aus dem Textzusammenhang erfahren.
In der Nachbarschaft Israels zu sein, ist in den Augen des Bischofs eine Möglichkeit, »daß so allmählich auch den Heiden die Kenntnis der himmlischen Geheimnisse eingegeben würde«[5]. Die Kanaanäerin, welche zu Jesus eilt, um als Erstling der Heiden den wahren Heilsbringer anzubeten (vgl. Mt 15,22—28), ist ihm dafür Beweis[6], Beweis aber auch für die Tatsache, daß das Heil überhaupt zu den Heiden übergeht. Zwar sieht Ambrosius in der zunächst abweisenden Antwort des Herrn auf die Bitte der Heidin (vgl. 15,24—26) das grundsätzliche Bemühen Jesu, der n o b i l i t a s g e n e r i s e l e c t i Rechnung zu tragen, indem er »diejenigen, welche er als Erste erwählt hatte, keineswegs verstoßen wollte, sondern bestrebt war, sie mit väterlicher Liebe zurückzurufen, obwohl sie oft vom Wege abgewichen«[7], deutet dann aber das Verhalten des Herrn dahin, daß er sich nach der Ablehnung durch die Juden an die Heiden wandte, »damit auch die Zuneigung der Heiden noch eingehender geprüft werde und die Halsstarrigkeit (der Juden) ihre berechtigte Verurteilung fände«[8]. So gilt auch die Bezeichnung der Israeliten als Kinder und die der Heiden als Hündlein (vgl. 15,26) wohl grundsätzlich, besage aber keinen Vorzug der Nachlässigkeit und Verstocktheit der Juden vor dem Glauben der Heiden, der doch vom Herrn eindeutig gelobt wird (vgl. 15,26—28).[9] Im Versagen der Juden und im Glauben der Heiden erfüllt sich die Aussage des Psalmverses: Der Jude wird den glaubenden Kanaanäern zum Spott und Gelächter.[10]
Auch der 15. Psalmvers: »Du hast uns den Heiden als Gleichnis

[4] posuisti nos in obprobrium vicinis nostris, inlusionem et derisum his, qui sunt in circuitu nostro. Expl Ps 43,49(CSEL 64,295,20—22).
[5] ... quo paulatim etiam gentibus infunderetur cognitio caelestium sacramentorum. ibid 50(296,21—23).
[6] Vgl ibid (296f).
[7] ... quod eos, quos primo elegerat, nequaquam refutare cupiebat et saepe devios et errantes tamen paterno quodam revocare quaerebat affectu. ibid 51(297,8—10).
[8] ... ut et nationum plus probaretur affectus et illorum merito pertinacia condemnaretur. ibid (297,13f).
[9] Vgl ibid 52(297f).
[10] Vgl ibid 53(298).

gesetzt, als ein Kopfschütteln unter den Völkern«[11] findet Anwendung auf die zum Glauben kommenden Heiden. Nach Ambrosius kann der Vers eine dreifache Deutung finden, indem er zuerst von der babylonischen Gefangenschaft verstanden werden kann[12], in einem höheren Sinne vom König Babels als dem Teufel spricht[13] und endlich die zum Glauben kommenden Heiden meint[14]. Dabei begründet Ambrosius die letzte Deutung mit einem grundsätzlichen Bekenntnis zur Typologie: »Denn was den Juden geschah, ist zum Gleichnis geworden, damit der Untergang der Juden uns zum Typ und zum Bild werde und wir aus dieser Ähnlichkeit heraus durch das Gleichnis die Lösung für die Gegenwart fänden, wodurch wir ihr Beispiel meiden können. So sind denn alle jüdischen Ereignisse sozusagen Gleichnisse, d. h. wie Bilder, die gedeutet werden müssen.«[15]
Diese grundsätzliche Auffassung des Bischofs verdichtet sich nun am Beispiel der Sara und Hagar, das er gleichsam als Beweis für seine These von der Typologie anführt, welches aber gleichzeitig den im Psalmvers ausgesprochenen Übergang des Heiles auf die Heiden konkretisiert: Während die Juden das in Gen 21 berichtete Geschehen fleischlich interpretieren, erkennt der Heidenapostel und der Glaube der Heiden seinen eigentlichen Sinn: Die beiden Frauen sind die beiden Testamente. Das eine — vom Berge Sinai — gebar das Volk der Juden zur Knechtschaft und ist in Hagar versinnbildet. Über die Deutung des Apostels hinausgehend interpretiert Ambrosius den Namen Sinai als ‚sein Maß' und bezieht ihn auf das mosaische Gesetz. In die gleiche Richtung geht die andere Auslegung als ‚Lohn' und spricht von der Vorliebe der Juden für eine Rechtfertigung durch den Lohn der Werke statt durch die Gnade des Glaubens.[16] Deshalb ist Hagar das mit seinen Söhnen unter der Knechtschaft des Gesetzes lebende Jerusalem, wogegen Sara als freie Herrin das Jerusalem von oben

[11] posuisti nos in similitudinem gentibus, commotionem capitis in populis. ibid 54(298,16—18).
[12] Vgl ibid (298f).
[13] Vgl ibid 55(299f).
[14] Vgl ibid 56(300f).
[15] etenim quae acciderunt Iudaeis, in similitudinem (figura) facta sunt, ut fieret nobis typus et figura excidium Iudaeorum atque ex illa similitudine per parabolam solutionem praesentibus requiramus, quo exempla eorum cavere possimus; deinde, quia Iudaicae res omnes quasi parabolae sunt, h.e. quasi figurae egentes solutione. ibid (300,22—27).
[16] Zur Herkunft der Namensdeutung, die Ambrosius wahrscheinlich, neben Entlehnungen aus Philos Werken, griechischen Sammlungen von Namen (Onomastica Sacra) entnommen hat, vgl Wilbrand, Deutung der biblischen Eigennamen; ders, S Ambrosius, quos auctores . . . secutus sit, 38—40; Müller, Die Deutung der hebr Buchstaben. Trotz der von Wilbrand gemachten Einschränkungen (vgl ThRv 10[1911],339f) bleibt die Untersuchung Müllers von Interesse.

verkörpert, statt der Beschränkung des Gesetzes das Übermaß der Gnade besitzt und ihre Rechtfertigung aus der Gnade des Glaubens findet.
Der Darstellung der Frauen entspricht die der Söhne als Verkörperung der beiden Völker. Das Volk der Juden, dargestellt in Ismael, offenbart seine fleischliche Abstammung von der Magd in der fleischlichen, d. h. buchstäblichen Interpretation der Schrift. Es ist Knecht und glaubt nicht, wogegen das Volk der Heiden an Christus glaubt. Wie Isaak ist dieses geboren auf Grund der Verheißung, ist Sohn der Kirche und nimmt die Gnade der Freiheit für sich in Anspruch. Um seinetwillen werden Magd und Bruder verstoßen. Wie bewußt sich Ambrosius dabei die Deutung des Paulus zu eigen macht, zeigt die abschließende Bemerkung, daß der von Paulus dem Geist der Heiden eingegebene Glaube enträtselt, was der Jude nicht verstand. [17]
Noch einmal greift der Bischof den Gedanken von der Typologie auf: »So sollen uns die Taten der Väter Typus und Bild sein. Typus das in unser Herz geschriebene Gesetz, damit wir in ihm ein Bild des Zukünftigen in uns hätten, nicht aber die Wahrheit selbst. So soll das Gesetz uns wie ein Bild sein, das Evangelium wie ein Licht und Zeichen der Wahrheit.« [18] Damit ist der Bischof aber bereits über die erste Aussage vom Sinn der Typologie hinausgegangen und hat den zeichenhaften Sinn aller irdischen Wirklichkeit, d. h. nicht nur der atl., sondern auch der ntl. zugesprochen; ein Gedanke, der das bereits erwähnte Dreizeitenschema [19] anklingen läßt.
Auch Christus ist ein Zeichen, indem seine Erlösungstat gleichnishaft ausdrückt, daß er das Ende des Gesetzes ist und daß sein Tod die Rätsel der Propheten löst. Gleichnis ist sein Schwachsein im Leibe und sein Unterliegen gegenüber den Nachstellungen der Juden, Gleichnis seine Menschwerdung. Die Juden aber verstanden das nicht, sahen in ihm nur das Fleisch und schlugen dieses ans

[17] Vgl Expl Ps 43,57(CSEL 64,301f). — Der Gleichnischarakter der alten Geschichte findet auch in Apol Dav 3,11—14(CSEL 32/II,305—308) eine eingehende Darstellung, wo Ambrosius unter Berufung auf die Autorität des Paulus eine Reihe von Belegen für die Typologie beibringt, worunter wieder die beiden Frauen Abrahams und deren Söhne sind. Wenngleich dort die beiden Söhne und nicht die beiden Frauen als Typus der beiden Testamente angesprochen werden, so findet sich doch sachlich kein Unterschied. Die Söhne sind die beiden generationes, von denen die eine durch Sinai, Gesetz, Knechtschaft des Buchstabens und Strafe gekennzeichnet ist, die andere durch Jerusalem, Gnade und Freiheit.
[18] typus itaque et figura nobis sint gesta maiorum, typus lex scripta in cordibus nostris, ut nobis in ea quaedam futurorum figura, non veritas sit. lex ergo quasi figura sit nobis, evangelium quasi lumen et signaculum veritatis. Expl Ps 43,59(CSEL 64,303,3—7).
[19] Vgl S 79.

Kreuz. Und so wird Christus zu einem Kopfschütteln für die Juden, die ihn ablehnen: »Sie schütteln ihr Haupt, deren Haupt Christus hätte sein sollen. ... Aber auch das Gesetz war nicht ihr Haupt, weil ihnen das Gesetz vom Volk der Heiden geraubt wurde. Auch das Wort Gottes war nicht ihr Haupt, da sie die Propheten verloren hatten und die Apostel nicht besaßen.« [20] Auch die Heiden schütteln ihr Haupt, indem sie ihren Geist auf Christus hinwenden und ihn annehmen. [21] Das Ende des Textes ist somit klar gekennzeichnet durch die Gegenüberstellung von Juden und Heiden und geht dann über in die bereits vorgelegte Darstellung der Juden und Heiden im Bild der mehrmaligen Ehe. [22]

2. In dem vielleicht 15 bis 20 Jahre früher geschriebenen Werk über Abraham nehmen zwei Texte zu den beiden Frauen Abrahams und deren Söhnen ausführlich Stellung. [23]

In der Auseinandersetzung um die sittliche Vorbildlichkeit Abrahams tauchen von dessen Beziehung zu Hagar her Bedenken auf. [24] Um eine Antwort bemüht, weist Ambrosius zunächst auf die eigentliche Bedeutung Abrahams hin, die darin zu sehen ist, daß er vom bloßen Menschsein, von der Sünde des chaldäischen Aberglaubens zur Hinwendung auf Gott berufen wird und bei ihm Erbarmung findet. [25] Dann schließt der Bischof drei Verteidigungsgründe an:
Zuerst sei zu beachten, daß das Verhältnis mit der Magd noch vor Erlaß des mosaischen Gesetzes liege, der Ehebruch somit noch nicht verboten schien, denn »die Strafe für ein Verbrechen stammt aus der Zeit des Gesetzes, welches das Verbrechen verbot. Und so gibt es vor dem Gesetz keine Verdammung einer Sache, sondern erst aus dem Gesetz.« [26] Den Katechumenen gegenüber betont Ambrosius dabei ausdrücklich, daß diese Lage der Unwissenheit nicht mehr gilt, da sie nun in der Kirche das Gesetz kennengelernt haben. [27] Zweitens habe Abraham nicht aus Begierlichkeit, sondern

[20] movebant autem caput suum, quorum caput Christus esse debuerat. ... non erat etiam lex caput eorum, quia expoliabantur et lege a populo nationum. non fuit his caput verbum dei, quia amiserant prophetas et apostolos non habebant. ibid 61(304,9—15).

[21] Vgl ibid (304).

[22] Vgl ibid 62—68(304—310), S 55/60.

[23] De Abraham ist geschrieben nach 377 (vgl Dudden, Ambrose II,682), vielleicht gegen 382/3 (vgl Palanque, Ambroise, 509f).

[24] Vgl Abr I,4,22(CSEL 32/I,517).

[25] Vgl ibid; dazu Philo, De migr Abr 187—195(PAO II,304—306).

[26] poena criminis ex tempore legis est, quae crimen inhibuit, nec ante legem ulla est rei damnatio, sed ex lege. Abr I,4,23(CSEL 32/I,518,3—5). Wieder verrät die Klarheit der Formulierung den Juristen, vgl S 110, Anm 82.

[27] Vgl ibid. Die lautere Gesinnung betont auch Philo, Abraham 249.253(PAO IV,55).

aus Sorge um den Nachwuchs gehandelt, was aus der Situation kurz nach der Sintflut seine Bedeutung erhielt. Deshalb fände Abraham auch Trost bei Gott, der seine Verheißung wiederholte und Abrahams Namen änderte (vgl. Gen 17,1—21): vom ‚hochstrebenden Vater' Abram wird er zu Abraham, dem ‚erwählten Vater' oder dem ‚Vater eines Sohnes', der wiederum — von Sara geboren — zum ‚wahren Sohn' wird. Jetzt empfängt Abraham die Beschneidung als ein Gebot der Keuschheit.[28] Mit diesen Darlegungen ist Ambrosius auf den dritten Entschuldigungsgrund zugegangen.

Als solchen nennt der Bischof den, »welchen uns die Autorität des Apostels Paulus angibt: ‚Das, was Abraham getan — daß er Nachkommen von der Magd empfangen —, das ist uns zum Bild geworden und im Gleichnis gesagt' (vgl. Gal 4,22f). Ein Gleichnis ist gegeben, wenn etwas geschieht, aber etwas anderes gemeint ist. So lehrt selbst der Apostel, indem er sagt: ‚Ihr wollt unter dem Gesetze stehen und habt das Gesetz nicht gelesen? Steht doch geschrieben, daß Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Magd und einen von der Freien. Der von der Magd ist dem Fleische nach geboren, der von der Freien aber durch die Verheißung. Das ist im Gleichnis gesagt, denn diese sind die zwei Testamente. Das eine vom Sinai, das in die Knechtschaft gebiert, das ist Hagar' (Gal 4,21—24). Und so zeigt der Apostel, daß aus der Zeugung Abrahams zwei Völker stammen, das eine der Juden, das den Silben des Gesetzes dient, weil es offenbar von der Magd in die Knechtschaft geboren ist, das andere das christliche Volk, das zur Vergebung der Sünden die Freiheit der himmlischen Gnade erhielt. Was du also für Sünde gehalten hast, erkennst du als ein Geheimnis, in welchem enthüllt wurde, was in späteren Zeiten geschehen würde.«[29] Somit ist in den Augen des Ambrosius — entsprechend seiner im ersten Text geäußerten Theorie

[28] Vgl Abr I,4,24—27(CSEL 32/I,518—522). — Zur Namensänderung vgl Philo, De mut nom 66(PAO III,169); De Cherub 4—10(PAO III,171f).

[29] ... quam (sc defensionem) nobis apostoli Pauli tribuit auctoritas, qui ait: ‚illa quae gessit Abraham, ut de ancilla susciperet subolem, in figuram facta et secundum allegoriam dicta'. allegoria est, cum aliud geritur et aliud figuratur, sicut etiam ipse apostolus docet dicens: ‚sub lege volentes esse legem non legistis? scriptum est enim quod Abraham duos filios habuerit, unum de ancilla et unum de libera. sed is quidem qui de ancilla secundum carnem natus est, qui autem de libera per promissionem. quae sunt per allegoriam dicta; nam haec sunt duo testamenta, unum quidem a monte Sina in servitutem generans, quod est Agar', duos populos ostendens de Abrahae generatione manare, unum Iudaeorum qui legis syllabis serviat, eo quod de ancilla in servitutem videatur esse generatus, alterum Christianum, qui ad remissionem peccatorum caelestis gratiae libertatem acceperit. quod ergo putas esse peccatum advertis esse mysterium, quo ea quae posteribus erant futura temporibus revelabantur. Abr I,4,28(CSEL 32/I,522,20—523,16).

von der Typologie — die im geschichtlichen Geschehen verborgene geheimnisvolle Hindeutung auf die künftige Wirklichkeit das, worauf es ankommt und wonach der Mensch zu fragen hat, nicht aber die Sünde.
Wie im vorigen Text werden auch hier die Christen mit Isaak als Söhne der Verheißung angesprochen (vgl. Gal 4,28). Darüber hinaus wird aber auch die Forderung erhoben, nicht mehr die Werke des Gesetzes zu suchen, sondern den Glauben an Christus, der allein rechtfertigt (vgl. ibid. und 2,16). Aus der Verwerfung der Magd und dem Behalten der Freien ergibt sich die Forderung, nicht mehr den Fallstricken des Gesetzes zu dienen. [30]
Diese radikale Formulierung wirft ein Problem auf, das bereits in den Briefen an Klementian und Constantius formuliert ist: Wie konnte die Beschneidung abgeschafft werden, wenn sie gut war, wie erlassen werden, wenn sie unnütz war. Das Wort des Apostels vom ‚Zeichen der Beschneidung' (vgl. Röm 4,11) ist dem Bischof Ausgangspunkt für seine Lösung, die sich mit den gleichen Argumenten präsentiert, wie er sie bereits in den genannten Briefen vorgelegt hat. [31] Es ist die Argumentation vom Zeichen, das auf die Erfüllung hinweist und in ihr sein Ende findet. [32] Zeichen und Erfüllung sind konkretisiert in den beiden Völkern, von denen das halsstarrige und schwache Volk der Juden im Gesetz das Gebot der Beschneidung und damit eine Teilforderung erhielt, da es die Vollendung der Beschneidung in der Nachfolge Christi nicht hätte befolgen können. So wird die Rolle der Gesetzesvorschrift eindeutig wieder als erzieherische angesprochen, was Ambrosius mit dem Beispiel eines Kindes unterstreicht, das eine Sprache erlernt, eines Seemannes, der auf dem Fluß übend beginnt, und verschiedenaltriger Lastträger, die ihre Lasten entsprechend ihren Fähigkeiten ausgleichen. [33] Die Vollendung ist dagegen denen bewahrt, »die von Christus befähigt für Schwereres geeignet erschienen, so daß die Gläubigen geprüft würden (von denen eine ungezählte Menge das Kreuz nehmen und ihre Seele Christus weihen sollte) und die Ungläubigen nicht widerstehen könnten; die Gläubigen, die das Heil in dem Opfer eines ganzen Leibes suchen zu müssen glaubten, und die Ungläubigen, die das bißchen

[30] Vgl ibid (523f).
[31] Vgl ibid 29(524). Dazu Ep 74 und 72, S 99/102 und 104/06. Die gleiche Fragestellung mag Hinweis auf eine zeitliche Nähe sein, wobei die Briefe vor De Abraham anzusetzen wären, da in ihnen jeder Bezug auf diese Schrift fehlt.
[32] Vgl Abr I,4,29(CSEL 32/I,524f).
[33] Vgl ibid 30(525). Ähnlich, aber nur von der Bedeutung des Übens und Trainierens redend: Off I,10,32f(PL 16,33).

Blut ihrer Beschneidung für heilbringend ansahen«[34]. Da die Verheißung vor der Beschneidung da ist, ist Abraham Vater aller Gläubigen und nicht nur der Juden, wie auch Sara die Änderung ihres Namens vor dem Gebot der Beschneidung erhielt und so zum Typ der Kirche wurde, von der die Heiden abstammen, und nicht der Synagoge.[35]

3. War der eben analysierte Text stark vom Gedanken der Gegensätzlichkeit der beiden Testamente und der beiden Völker beherrscht, so geht die zweite Darstellung aus De Abraham darüber hinaus und beleuchtet in besonderer Weise das Zu- und Miteinander der beiden Frauen.

In der Verheißung an Abraham: »Deinem Nachkommen werde ich dieses Land geben vom Ägypterfluß bis zum großen Euphratstrom« (Gen 15,18)[36] sieht Ambroius die Verheißung der vollendeten Seligkeit und die Erlangung der verdienten Güter ausgesprochen[37]. Ferner ist in ihr die Auslieferung der kanaanäischen Stämme in die Hand Abrahams enthalten zur Besserung ihrer Laster und Fehler[38], zuletzt aber auch wieder — zusammenhängend mit Verheißung und Übergabe — das Geheimnis der Kirche genannt, die durch die Apostel, welche ja (wie auch ihre Väter und Christus selbst) Israeliten waren, aus den zum Glauben kommenden Heiden versammelt würde[39]. Die Zahl der genannten Stämme, die Zehn (Gen 15,19—21), zeigt an, »daß diese — zuerst ungläubig — wirklich die Krone des Glaubens erlangen würden, sobald sie das Maß ihrer Ungläubigkeit erfüllt hätten«[40].
Die fortlaufende Erklärung der Abrahamsgeschichte nimmt nun zur Unfruchtbarkeit Saras und den damit zusammenhängenden Geschehnissen Stellung. Dabei verweist der Bischof auf die bereits im ersten Buche[41] gegebene Deutung der Sara als Typus der Kirche: »Denn die Kirche scheint in dieser Welt unfruchtbar zu sein, weil sie nichts Weltliches und Gegenwärtiges gebiert, sondern

[34] ... qui a Christo instituti validioribus idonei viderentur, ut et fideles probarentur, quorum multitudo innumera, crucem tolleret (et) suam pro Christo animam devoveret, et increduli non possent resistere, qui in totius corporis inmolatione quaeri salutem putarent, qui exiguum circumcisionis suae sanguinem salutarem arbitrarentur. Abr I,4,30(CSEL 32/I,525,17—526,1).
[35] Vgl ibid 31(526).
[36] semini tuo dabo terram hanc a flumine Aegypti usque ad flumen magnum Euphraten. Abr II,10,68(CSEL 32/I,623,12—14).
[37] Vgl ibid 68—70(623—625); auch Philo, Quaest in Gen III,16(Aucher VII,18f).
[38] Vgl Abr II,10,71(CSEL 32/I,625); auch Philo, Quaest in Gen III,17(Aucher VII,19).
[39] Vgl Abr II,10,71(CSEL 32/I,625).
[40] ... quia illi ante perfidi, ubi mensuram impietatis inplessent, profecto essent fidei adepturi coronam. ibid (625,23f).
[41] Vgl ibid I,4,28. 5,38(CSEL 32/I,523.531).

Künftiges, d. h. nicht das, was man sehen, sondern solches, das man nicht sehen kann.«[42] Im Gegensatz dazu steht die Magd für die Synagoge oder für jede Häresie. Sie bringt Knechte und keine Freien zur Welt, was schon ihr Name Hagar anzeigt, der als habitatio verstanden wird und so auf die Verwurzelung im Zeitlichen verweist, »hegt sie doch Hoffnung auf die Gnade eines zeitlichen und nicht eines ewigen Besitzes«[43]. Sie wird verstoßen, »damit die Magd nicht auf Grund ihrer leiblichen Geburt verwegen würde und das Recht der Kirche für sich in Anspruch nähme«[44]. Nicht nur ihr Name, auch die Herkunft aus Ägypten versinnbildet ihre irdische Gesinnung, da dort irdische Weisheit in Blüte stand. Hagar wird so zum Typus der Schlauheit und Weisheit dieser Welt, Sara zur Verkörperung der wahren Tugend und Weisheit, so daß Ambrosius die Deutung mit dem Hinweis abschließen kann, daß sich der Gegensatz zwischen Hagar und Sara in jedem einzelnen finde.[45]

War die bisherige Aussage noch vom Gegensatz zwischen Kirche und Synagoge geprägt, war dieser Gegensatz zudem von der Zeitgeschichte her gefärbt, wie der Verweis auf die Häresien deutlich macht, und zeigte die Darstellung endlich auch noch in ihrer Abhängigkeit von Philo eine Verflüchtigung zum allgemein Menschlich-moralischen, so wird jetzt der Umschwung zur heilsgeschichtlichen Aussage merkbar: Der Gedanke von der Weisheit Ägyptens, die in Hagar ihre typische Verkörperung fand, drängt Ambrosius zur Zitation von Hebr 11,26, wonach Moses zwar in aller ägyptischen Weisheit erzogen war, sie aber verwarf und die Schmach Christi den Schätzen der Ägypter vorzog.[46] Dadurch aber wird Ambrosius auf das in Moses verkörperte Gesetz hingelenkt, dessen Beziehung zu Christus er darlegt: »Es ist ein offenes ‚Geheimnis', daß das Gesetz keine genügende Fülle in sich barg, um die Völker zu bekehren und die Heiden zu rufen, oder daß es bis zur Ankunft Christi verschlossen war. Dieser erklärte uns die prophetischen Aussagen, legte die Zeugnisse der alten Schrift vor

[42] ecclesia enim sterilis videtur in hoc saeculo, quia non saecularia parturit nec praesentia, sed futura, h. e. non ea, quae videntur, sed quae non videntur. ibid II,10,72(626,4—7).

[43] etenim temporalis spem fovet, non perpetuae possessionis gratiam tenet. ibid (626,9f). Zur Deutung des Namens Hagar vgl Philo, Leg alleg III,244(PAO I,167) und De sacrificiis Caini et Abelis 43(PAO I,220).

[44] ne insolens partu corporeo fiat ancilla eius et ius sibi ecclesiae vindicet. Abr II,10,72(CSEL 32/I,626,10f).

[45] Vgl ibid 73(626); auch Philo, Quaest in Gen III,19(Aucher VII,20f).

[46] Vgl Abr II,10,73(CSEL 32/I,626). Ähnlich wird auch von Sara gesagt, daß sie deshalb zu Herrin wird, weil sie sich (wie Moses aus Ägypten und Abraham aus Chaldäa) aus der Herrschaft der Sünde wegbegeben hat; vgl ibid 5,19(578). So erscheinen dann auch die beiden Söhne einfach unter moralischem Aspekt ohne heilsgeschichtliche Beziehung auf die beiden Völker; vgl ibid 7,39(594).

und öffnete gleichsam den Mund des Gesetzes, so daß der Schall des Glaubens in den ganzen Erdkreis gelangte.«[47] Der Begriff des Geschlossenseins und Geöffnetwerdens des Gesetzes drängt dem Bischof wieder das Bild der Sara auf, das aber trotzdem auf die Kirche und nicht etwa auf das Gesetz bezogen wird. In ihrem Ausspruch: »Der Herr hat meinen Schoß verschlossen, so daß ich nicht gebäre, geh also zu meiner Magd und zeuge aus ihr einen Sohn« (vgl. Gen 16,2)[48] zeigt sie sich als Typus der Kirche, »damit man erkennt, daß die Kirche Gottes in der Vorherbestimmung immer da war und bereit war, die Fruchtbarkeit des Glaubens hervorbrechen zu lassen, wenn der Herr es befiehlt, daß sie aber durch den Willen des Herrn für eine bestimmte Zeit aufbewahrt blieb. So steht nämlich geschrieben: ‚Zur angemessenen Zeit habe ich dich gehört, und am Tage des Heils bin ich dir beigestanden' (vgl. Is 49,8). Wir sehen daher, daß der Glaube der Kirche nach außen drängte, ihr Schoß aber verschlossen war. In diesem Schriftwort wird gezeigt, wie sie auf die Zeit ihres Gebärens wartete, weil gewöhnlich geöffnet wird, was verschlossen ist.«[49] Ambrosius fügt dann auch noch den Grund für die zeitweilige Unfruchtbarkeit der Kirche an, indem er sich auf Paulus stützt: »‚So schloß denn Gott alles im Unglauben ein, damit er sich aller erbarme, damit die Gnade nicht dessen Sache sei, der da will und läuft, sondern des sich erbarmenden Gottes' (vgl. Röm 11,30

[47] mysterium autem praeclarum quod lex non satis plena, ut persuaderet populis et gentes vocaret, vel quia clausa foret usque ad Christi adventum, qui exponens nobis prophetica oracula et proferens lectionis veteris testimonia veluti quoddam os legis aperuit, ut fidei clamor in totum perveniret orbem. ibid 10,74 (627,7—11).

[48] conclusit me dominus ut non pariam. intra ergo ad ancillam meam et filium facies ex illa. ibid (627,12—14).

[49] ... ut cognoscas in praedestinatione fuisse semper ecclesiam dei et paratam fidei fecunditatem, quando iuberet dominus, prorumpere, sed voluntate domini certo reservatam tempori. denique scriptum est: tempore accepto exaudivi te et in die salutis adiuvi te. advertimus itaque quod festinabat ecclesiae fides, sed conclusa erat eius fecunditas. quo verbo demonstratur quoniam exspectabat partus sui tempora, quia quod conclusum est aperiri solet. ibid (627,14—21). Der letzte Satz entstammt wieder Philo, Quaest in Gen III,20(Aucher VII,21). Nach Abr II,11,85(CSEL 32/I,635f) wird Sara durch ihre Namensänderung zum Typus der Kirche, doch hat die Auslegung ein moralisches Interesse und blickt auf die Fortentwicklung zum Guten. Diese Entwicklung zeigt sich in der Deutung der Namen (Sara — ἀρχὴ ἐμή wird zu Sarra — ἄρχουσα), in denen der Fortschritt vom Besonderen (ausgedrückt im Possessivpronomen ἐμή) zum Allgemeinen (ausgedrückt im einfachen Partizip) greifbar wird. Dabei ist Ambrosius bis zur wörtlichen Übereinstimmung hin abhängig von Philo, Quaest in Gen III,53(Aucher VII,50f); vgl auch De Cherub 7(PAO I,171); De mut nom 77—80(PAO III,170f).
Die Präexistenz der Kirche wird ausgesagt in Abr II,8,48(CSEL 32/I,601f), wo Abraham einen Nachkommen aus der Kirche erwartet, Nachkommenschaft aus der Gnade und nicht der fleischlichen Abstammung ersehnt. Er erwartet die Menge der Heiden, die himmlische Gnade, die bleibende Auferstehung der Nachkommenschaft der Kirche und die Herabkunft des Hl Geistes.

und 9,16) und damit du dich nicht selbst rechtfertigst, sondern alles Gott überläßt, der dich gerufen hat.« [50]

So zeigt sich in Sara als dem Typus der Kirche eine Epoche der Unfruchtbarkeit, die im Aufweis menschlicher Ohnmacht gerade auch die Aufgabe des Gesetzes erfüllt. Die Zeit des Gesetzes ist für die Kirche eine Zeit der Unfruchtbarkeit, in der sie keine Heiden als Kinder gebären kann. In der Ablösung dieser Periode durch eine solche der Fruchtbarkeit tritt neben das Element des Gegensatzes das der zeitlichen Folge in der einen Geschichte des Heils in der Kirche, in der sich AT und NT als ein Nacheinander und Zueinander einfügen. [51] Das zeigen auch die abschließenden Gedanken des Bischofs, nach welchen der Segen der Fruchtbarkeit vorbereitet ist, indem Gott den besseren Gütern kleinere hat vorausgehen lassen. So wird hier der Sohn der Magd auch nicht mehr als verstoßen angesehen, sondern als befreit: die Magd hat Knechte geboren, damit die Kirche sie befreie, damit sie die Völker aus der Knechtschaft zur Freiheit und von der Sünde zur Gnade rufe. Hagars Sohn Ismael wird somit zum Bild der Heiden, während in der Person der Sara die ganze Heilsgeschichte in ihren verschiedenen Etappen verkörpert ist. Dieser Aufstieg vom Unvollkommenen zur Vollendung ist ein Vorgang, der dann nicht nur in der Geschichte des Heils, sondern auch in der Ordnung jeder geistlichen Entfaltung sichtbar ist. [52] Die Darstellung ist viel stärker von dem Gedanken der Zusammengehörigkeit der Testamente und ihrer Entfaltung geprägt als von ihrem Gegensatz, was sich besonders in der Tatsache ausspricht, daß Hagar keine Deutung erfährt. Die Verkennung des Gesetzes wird überhaupt nicht erwähnt.

4. Ähnlich ist auch der letzte Text, der dem 77. Brief des Bischofs an Orontian [53] entnommen ist, trotz der anfänglichen Darstellung des Gegensatzes der beiden Testamente ein Beweis für ihre Verklammerung in der Heilsgeschichte. Ambrosius antwortet in ihm

[50] conclusit enim deus omnia in incredulitate, ut omnibus misereatur, ut non volentis neque currentis, sed miserantis dei esset gratia, ne teipsum iustificares, sed omnia tribueres deo, qui te vocavit. Abr II,10,74(CSEL 32/I,627,22—628,2).

[51] Eine verwandte Darstellung bringt ibid I,7,61(542f), wo bei Sara eine Zeit der Unfruchtbarkeit und eine Zeit der Fruchtbarkeit unterschieden werden, in denen sie Typ der Heidenkirche ist. Ihr steht die in der Frau und den Mägden des Abimelek (vgl Gen 20,18) verkörpert Synagoge gegenüber, die zuerst eine Zeit der Fruchtbarkeit, dann aber der Unfruchtbarkeit durchlebt.

[52] Vgl ibid II,10,75(628). Zu Sara, die gleichzeitig Gesetz und Kirche verkörpert, gehört auch die Aussage, daß ihr Lachen (vgl Gen 18,12) prophetisch war; vgl ibid I,5,43(533f).

[53] Der zeitlich nicht festlegbare Brief ist an Orontian, einen von Ambrosius selbst geweihten Bischof, gerichtet; vgl Rauschen, Jahrbücher, 272; auch Palanque, Deux correspondants. Vgl S 69, Anm 9.

auf eine Anfrage des Adressaten hinsichtlich des Erbes, welches die Christen erhalten. [54]

Das Erbe liegt für die bereit, welche an den Herrn glauben. Es wird aber nach der Aussage des Ambrosius nicht auf Grund des Gesetzes erhofft, sondern auf Grund der Verheißung. Den Beweis findet er wieder in den Abrahamssöhnen, näherhin in der Verwerfung des Älteren samt seiner Mutter, die ja gerade deswegen erfolge, damit Saras Sohn nicht mit dem Sohn der Magd das Erbe teilen müsse (vgl. Gen 20,10). Schon die Tatsache, daß beide Söhne vor dem Gesetz geboren sind, ist ein Beweis, daß die Verheißung älter als das Gesetz und somit das Erbe an die Verheißung gebunden ist. [55] Die eigentliche Beweiskraft des Verweises auf die Abrahamssöhne liegt aber wieder in der von Paulus übernommenen Deutung der Söhne als Verkörperung der Juden und Christen.
Die Christen sind wie Isaak Söhne der Verheißung (vgl. Gal 4,28), die Juden aber Söhne des Fleisches, der Magd. Die Aufspaltung der Juden und Christen in das secundum carnem und secundum promissionem ist gleichzeitig ein Auseinandergehen in Knechtschaft und Freiheit. Folgerichtiger Ausdruck für die Knechtschaft wird das Gesetz: »Frei ist der, dem die Gnade versprochen, Knecht, wem das Joch des Gesetzes auferlegt wird. Uns ist also die Verheißung früher gegeben als den Juden das Gesetz. Nach der Naturordnung ist somit die Freiheit vor dem Gesetz da. Die Freiheit ist aus der Verheißung, die Knechtschaft aus dem Gesetz.« [56]
Diese Gegenüberstellung wird abgelöst durch einen Gedanken, der die anscheinend auseinanderlaufenden Linien von Verheißung und Gesetz auf einer Geraden vereinigt, indem er sie hintereinander auf ihr abträgt: »Wenn auch die Verheißung vor dem Gesetz ist, wie wir eben gesagt haben, aus der Verheißung aber die Freiheit stammt und in der Freiheit die Liebe gegeben ist, so ist doch die Caritas dem Gesetz entsprechend, und diese Liebe ist größer als die Freiheit.« [57] Der als Freier Berufene ist nämlich Knecht Christi (vgl. 1 Kor 7,22), und der christliche Dienst »ist ein Knechtsein aus (freier) Gesinnung und nicht aus Zwang. Deshalb sind wir zwar Knechte unseres Schöpfers, aber wir haben die

[54] Vgl Ep 77,1(PL 16,1263f).
[55] Vgl ibid 2(1264).
[56] liber est, cui gratia promittitur; servus, cui iugum legis imponitur: prius ergo nobis repromissio quam illis lex; et secundum naturam antiquior libertas quam servitus. libertas igitur ex repromissione, ex lege servitus. ibid.
[57] sed licet repromissio ipsa ante legem sit, ut diximus, ex repromissione autem libertas, in libertate charitas; secundum legem tamen est charitas, quae maior libertate est. ibid.

Freiheit, die wir durch die Gnade Christi empfangen haben, indem wir gezeugt sind aus der Verheißung nach dem Glauben.«[58] Es handelt sich dabei um einen Dienst aus dem Geist und nicht aus dem Fleisch, weshalb der Apostel mahnt, sich nicht ins Joch der Knechtschaft spannen zu lassen, »denn das Joch der Knechtschaft ist schwerer als die Knechtschaft«[59].

Mit diesen Gedanken hat Ambrosius die große Linie der Heilsgeschichte aufgezeigt, die den ganzen Brief bestimmt. War von ihm die christliche Existenz als Erbe der Verheißung bestimmt und waren die Christen in der Erbnachfolge Isaaks im Gegensatz zu den Juden gesehen worden, so wird diese (in den beiden Abrahamssöhnen greifbare) Gegensätzlichkeit[60] verknüpft mit der Vorstellung von Verheißung und Erfüllung: Zuerst ist die Verheißung da, dann kommt der Sohn des Fleisches, der Magd, zuletzt aber beider Verstoßung zugunsten des Sohnes der Freien und damit die Erfüllung der Verheißung. Statt des polaren Gegensatzes wird so ein lineares Nacheinander sichtbar, welches den (selbstverständlich bestehenbleibenden) Gegensatz heilsgeschichtlich gruppiert: Verheißung—Gesetz—Erfüllung. Diese Linierung gibt dem Bischof die Möglichkeit, das Gesetz auch positiv als eine vorbereitende Stufe zu sehen, so daß er den Abschnitt über Isaak und Ismael mit der Formulierung abschließen kann: Die Caritas, d. h. die christliche Existenz als Erfüllung und Erbe der Verheißung ist secundum legem, entspricht dem Gesetz, hat das Gesetz als vorbereitende Norm. Die Aussage, daß die Liebe mehr ist als die Freiheit, erhebt zudem die letzte Stufe der Heilsgeschichte nicht nur über die vorhergehende Stufe des Gesetzes, die ja durch die Knechtschaft charakterisiert ist, sondern auch über die erste Stufe, die der Verheißung und Freiheit. Der christliche freie Dienst[61] macht deutlich, wie im Evangelium die Funktionen der beiden ersten Heilsstufen erhöht gefaßt werden: Freiheit und Knechtsein werden zum freiwilligen Dienen. Ablehnung findet dann nur die fleischliche, d. h. mißverstandene Ausformung des

[58] ... est servitus ex animo, non ex necessitate. itaque nos servi quidem sumus creatoris nostri: sed libertatem habemus, quam per gratiam Christi accepimus, generati ex repromissione secundum fidem. ibid 3(1264).

[59] est enim gravius iugum servitutis, quam servitus. ibid.

[60] Ähnliche Gedanken bringt die ebenfalls an Orontian gerichtete Ep 78(PL 16, 1267—1269), die ein größeres Gewicht auf die Gegensätzlichkeit der Brüder und damit der Testamente legt. Trotzdem wird auch dort gezeigt, wie das Gesetz infolge seiner Pädagogenrolle nicht aufgehoben, sondern erfüllt wird. Da der Brief aber zu den bereits angeführten keine wesentlich neuen Gedanken hinzufügt, genügt dieser kurze Hinweis auf ihn.

[61] Vgl auch Exp Ps 118,16,36(CSEL 62,371,14f): in lege praeceptum, in evangelio ministerium.

Gesetzes. Dabei ist darauf hinzuweisen, daß die hier gebotene Zusammenschau die Gedanken des Bischofs natürlich genauer faßt, der dieses heilsgeschichtliche Nacheinander nicht so ausdrücklich erklärt, doch lassen die bereits gewonnenen Erkenntnisse den Text genauer interpretieren.

*

In der Frage nach den beiden Testamenten wird in der Deutung der beiden Frauen und Söhne Abrahams eine Reihe von grundlegenden Aussagen sichtbar.

1. Der erste und bestimmende Eindruck, den die analysierten Texte vermitteln, ist der des Gegensatzes von AT und NT und der sie verkörpernden beiden Völker der Juden und Heiden. Ist Hagar Magd, dem Fleisch und Irdischen verhaftet, so wird in ihr das AT als zu Knechtschaft und Lohndienst führend dargestellt, während Sara als Herrin nicht dem Fleisch, sondern der Verheißung dient und so Typ des NT ist, das zur Freiheit gebiert und auf das Zukünftige ausgerichtet ist, wo das AT nur das Zeitliche und Irdische im Auge hat. Diese Gegensätzlichkeit verschärft sich noch in der Schilderung der in Ismael und Isaak abgebildeten Juden und Heidenchristen. Die Juden leben in der Knechtschaft, in der Schwäche des Fleisches, deren adäquater Ausdruck das mosaische Gesetz ist und die sich dann besonders in der fleischlichen Interpretation eben dieses Gesetzes ausprägt, dessen Wortfetzen die Juden anhangen. Sie versagen so, leben ohne Glauben, verkennen Jesus und lehnen ihn ab. Ihnen gegenüber erscheinen die Heidenchristen als frei, im Besitz des Glaubens, der ihnen die Rechtfertigung aus Gnade und das Erbe der Verheißung bringt. Nicht auf Grund fleischlicher, natürlicher Erbnachfolge, sondern auf der Basis der geschenkten Nachfolge werden sie zu wahren Nachkommen Abrahams. Sie besitzen nicht mehr nur den Teil und die Beschränkung des Gesetzes, sondern in Stärke das Übermaß des Evangeliums.
Dieser klar ausgesprochene Gegensatz drängt eine statische Beurteilung der beiden Testamente — als sich gegenüberstehender Größen — auf. Die Gegenüberstellung ist so betont, daß sie sogar etwas Zeitloses hat und Hagar und Sara in jedem Menschen findet. Das gleiche zeigt auch die vorübergehende Identifizierung der Hagar mit der Häresie und der zeitgenössischen Synagoge.[62] Dabei ist allerdings zu beachten, daß es sich bei diesen Äußerungen um sehr kurze und gleichsam nebenher oder der Vollständigkeit halber gemachte Aussagen handelt.

[62] Da die Äußerung, Hagar sei Verkörperung jeder Häresie (vgl Abr II,10,72 [CSEL 32/I,626], S 142), in die Zeitgeschichte weist, wird auch unter der Synagoge die zeitgeschichtliche Synagoge mitzuverstehen sein.

2. Aus den Texten wird ferner klar, wie Ambrosius neben dem statischen Element der Gegensätzlichkeit der beiden Testamente das dynamische der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise in die Diskussion einführt. Es geschieht zunächst dadurch, daß er im Wechsel der Brüder, d. h. in der Verstoßung des Älteren und seiner Mutter zugunsten des Jüngeren klar den heilsgeschichtlichen Wechsel der Heilsträger, den Übergang des Heiles von den Juden auf die Heidenchristen ausgesprochen sieht.
Neben dem Wechsel des Heiles ist das ihm zugrunde liegende theologische Begriffspaar von Verheißung und Erfüllung ein Faktor, der die heilsgeschichtliche Sicht präzisiert. Es läßt in der Bildaussage der Abrahamsgeschichte eine Reihe von Abgrenzungen sichtbar werden, die auf verschiedene Abschnitte der Heilsgeschichte hinweisen: Die Verheißung ist vor dem mosaischen Gesetz an Abraham gebunden und läßt so die hier unausgesprochene Parallelsetzung von Patriarchenzeit und Zeit der Verheißung zu. Abrahams Erwählung, die sich besonders auch in der Änderung seines und Saras Namen zeigt, liegt vor der Zeit des Gesetzes. Von hier aus wird das Gesetz in der Verkörperung Hagars und des aus menschlicher Berechnung und Vorwegnahme geborenen Ismael als eine — sogar rein aus menschlicher Überlegung stammende [63] — Notlösung verstanden, die — besonders noch durch das fleischliche Verständnis des Gesetzes — stark den Charakter einer Fehlkalkulation und Fehlentwicklung trägt. Sie endet, sobald im NT und Evangelium die Fülle als Antwort auf die Verheißung des Anfanges gegeben ist. So werden drei Zeiten der Heilsgeschichte greifbar: die Zeit vor dem Gesetz, die Zeit des Gesetzes, die Zeit des Evangeliums. Daß Ambrosius auch eine sich anschließende Zeit im Himmel kennt, daran erinnert der plötzliche Einschub über Gesetz und Evangelium, der die Struktur des Dreierschemas Umbra-Imago-Veritas durchscheinen läßt. [64]

3. Die Interpretation der Heilsgeschichte als einer Größe, welche vor allem in der Fehlentwicklung des Gesetzes ein Element des Gegensatzes birgt, ändert sich in Sara als Typ der immer anwesenden Kirche. Sie durchläuft nacheinander eine Zeit der Unfruchtbarkeit und der Fruchtbarkeit und verkörpert die Einheit der Heilsgeschichte. Als prädestinierte und verwirklichte Kirche ist sie in der Zeit des Gesetzes wie des Evangeliums da. Hagar erscheint folgerichtig (nimmt man die zuerst gegebene Ausdeutung hinzu [65],

[63] Ambrosius sagt das nicht ausdrücklich und meint damit natürlich höchstens die fleischliche Interpretation des Gesetzes, da er das mosaische Gesetz klar als Willensoffenbarung Gottes versteht (S 335/38).
[64] Vgl S 137, Anm 18f.
[65] Vgl S 142.

als völlig aus dem Verband der Heilsgeschichte herausgelöste Synagoge, oder) nicht mehr als Bild des AT und des Gesetzes, sondern der Heiden, die von der Kirche zu Freiheit gerufen werden und darin die Fruchtbarkeit der Kirche sichtbar werden lassen.

4. Aus der Sicht der Einheit der Heilsgeschichte erfährt dann auch das mosaische Gesetz eine positive Wertung als Vorstufe des Evangeliums. Es wird als Pädagoge, als Einübung verstanden, der das Teilstück, das auf die Vollendung abzielende kleinere Gut, das auf die Verwirklichung weisende Zeichen gehört. Stellvertretend für das Gesetz wird dabei wieder die Beschneidung genannt, ohne daß ein Unterschied zwischen der dem Abraham gegebenen und der im Gesetz verlangten Beschneidung gemacht würde. So gesehen ist das Evangelium wie die Freiheit vom Gesetz vorbereitet und gefordert, ist secundum legem. Es greift die vor ihm liegende Größe auf und umschließt sie überhöhend im christlichen freien Dienst, in dem auch Paulus die christliche Existenz faßt. [66]

§ 2. Jakob und Esau

Die zweite Gruppe der Zweibrüderstellen spricht von den beiden Isaaksöhnen Jakob und Esau.

1. In dem zuletzt erwähnten 77. Brief an Orontian geht Ambrosius unmittelbar von Isaak und Ismael zu Jakob und Esau über. Die Aussagen über Ismael und Isaak gipfelten im Wort vom christlichen Dienst, der vom Joch der Knechtschaft unterschieden wird, »denn das Joch der Knechtschaft ist schwerer als die Knechtschaft« [67]. Diese zweifache Knechtschaft, die Knechtschaft des Evangeliums und das Joch der Knechtschaft im Gesetz, ist auch in den beiden Söhnen Isaaks verkörpert.
Ausgehend vom Segen Isaaks über Esau: »Deine Bleibe wird fern sein von der Fruchtbarkeit der Erde und des Taues vom Himmel oben: auf dein Schwert gestützt wirst du leben und deinem Bruder dienen: es wird aber eine Zeit kommen, wo du sein Joch ablegen und von deinem Halse nehmen wirst« (vgl. Gen 27,39f) [68] greift Ambrosius zunächst die Gegensätzlichkeit der Brüder auf. Isaak liebt zwar beide Söhne, indem er Esau seine Gunst schenkt und Jakob segnet, doch zeichnet sich zwischen diesen ein klarer Gegensatz ab: Während Esau draußen auf dem Feld eine rauhe Speise

[66] Vgl S 120, Anm 123.
[67] Ep 77,3(PL 16,1264), S 146, Anm 59.
[68] ecce ab ubertate terrae erit tibi habitatio, et a rore caeli summo: et super gladium tuum vives, et servies fratri tuo. erit autem cum deposueris et solveris iugum illius a collo tuo. ibid 4(1264).

sucht und sich dabei verzögert, bereitet Jakob — von der Herde der Haustiere nehmend — ein häusliches Gericht.[69] In der Ausdeutung dieser Speisen wird die des Jakob zu Christus, zum Glauben, zu Barmherzigkeit und Gnade, zu Gottes Geist und Sündenvergebung, d. h. zum Evangelium. Dagegen versinnbildet Esaus Speise die Härte des Gesetzes und die Strenge der Strafen, und »so steht jenes Volk im Fluche, wir aber im Segen. Eine schnell bereitete Speise ist der Glaube, ... eine, die lange auf sich warten läßt, die Speise des Gesetzes.«[70]
Ambrosius gibt diesem strengen Gegensatz die Wendung zum heilsgeschichtlichen Verständnis: Der Vater hat auch dem Älteren einen Segen aufbewahrt, »um ihn zum Knecht seines Bruders zu machen. Dadurch wollte er nicht seine Familie einer erniedrigenden Knechtschaft unterwerfen, er tat es vielmehr deswegen, weil der, welcher sich nicht selbst lenken und leiten kann, dienen und dem Klügeren untergeben sein muß. ... So wird eine solche Knechtschaft schließlich als Segen übertragen und neben die anderen Güter gestellt, neben die (dem Jakob) übertragene Fruchtbarkeit der Erde und den Tau vom Himmel oben.«[71] Wenn auch segenvoll, so soll die Knechtschaft doch nicht immer dauern, vielmehr auch Esau zu einem freiwilligen Dienen führen, denn ein erzwungenes Dienen ist unehrenhaft und »besser ist der Lohn für einen freien Dienst, als der Gehorsam gegenüber einer festen Vorschrift«[72]. Klar erscheinen so die beiden Brüder — wie kurz vorher Isaak und Ismael[73] — als die Repräsentanten der beiden Völker. Ambrosius meint damit in erster Linie die beiden Völker in ihrer zeitgeschichtlichen, d. h. nachchristlichen Konkretisierung, die in besonderer Weise durch die Gegensätzlichkeit gekennzeichnet ist. Trotzdem zeigen sich heilsgeschichtliche Ansätze, da der geschilderte Gegensatz nichts Bleibendes ist, vielmehr in eine neue

[69] Vgl ibid (1264f). — Der Gegensatz zwischen Esau und Jakob wird häufig in den Begriffen träge und fleißig ausgedrückt; so sagt zB Ep 63,99(1216): quia maluit cibum accipere quam quaerere. Auch das Innen und Außen ist für Ambrosius Ausdruck eines geistigen Gegensatzes und kommt immer wieder vor; vgl zB Expl Ps 43,67(CSEL 64,309), Isaac 2,3(CSEL 32/I,644), mit Tätigsein und Müßigsein verbunden Virginit 8,46(PL 16,278).

[70] denique ille populus sub maledicto, nos in benedictione. velox cibus fides ... tardior cibus legis. Ep 77,5(PL 16,1265). Ähnliche Deutung in den Einzelheiten, aber ohne Beziehung auf die beiden Testamente finden Jakob und Esau auch Fug 8,48—51(CSEL 32/II,201—203).

[71] ... ut eum servum faceret fratris sui; non quo familiam suam degeneri vellet servituti addicere, sed quia is qui regere se non potest et gubernare, servire debet, et subditus esse prudentiori; ... pro benedictione igitur huiusmodi confertur servitus. denique inter bona annumeratur, inter collatam terrae ubertatem, et rorem coeli a summo. Ep 77,6(PL 16,1265).

[72] melius utique mercedis praemium, quam dispensationis obsequium est. ibid 7(1265).

[73] Vgl ibid 2f(1264).

Zuständlichkeit führen soll, in den freien Dienst des Evangeliums. Damit ist von der konkreten Situation her wohl zunächst an die Bekehrung der Juden gedacht, aber im wesentlichen die Situation der Heilsgeschichte selbst in Gesetz und Evangelium getroffen. Nach der Mahnung, sich nicht unter das Joch der Knechtschaft zu begeben, sondern der Liebe des Geistes zu dienen [74], wird das Zueinander von Gesetz und Evangelium dargelegt und dabei der Überschritt auf die heilsgeschichtliche Ebene vollzogen. Wenn Gesetz und Evangelium einander in den Begriffen von Furcht und Liebe widerstreiten, so stehen sie doch in enger Verbindung, da die Furcht der Anfang der Weisheit (vgl. Sir 1,16) und die Liebe die Erfüllung des Gesetzes ist (vgl. Röm 13,10). [75] Das gilt allgemein, aber auch von der Heilsgeschichte: »Wenn auch aus dem Gesetz die Knechtschaft stammt, so entspricht doch auch die Freiheit dem Gesetz. Ist doch die Liebe an die Freiheit gebunden und die Furcht an das Gesetz, es ist aber auch die Liebe Sache des Gesetzes und die Knechtschaft Sache der Liebe. Das Gesetz ist die Verkünderin der Liebe, die Liebe des Evangeliums Bürge gottgefälligen Knechtseins.« [76] Die darin ausgesprochene Rolle des Gesetzes als Wegbereiterin des Evangeliums wird dann näher bestimmt als die Rolle eines Pädagogen, was bereits begegnete. [77] Das Gesetz führt zum Glauben, ist selbst bereits Glaube, der aber durch den Glauben des Evangeliums erfüllt werden muß, in dem die Schwäche des ersten Glaubens schwindet und die Christen die Gebote der Vollendung erfahren. [78]

Die Betonung des Zueinanders von Gesetz und Evangelium, das deutlich die positive Funktion des Gesetzes auch im Evangelium weiterbestehen läßt, hindert den Bischof jedoch nicht, die Grenze des Gesetzes klar zu sehen. In einer Erklärung von Joh 5,30.45 spricht er dem Gesetz lediglich die Funktion der Anklage, dem Herrn aber allein die Heilsentscheidung im Gericht zu, wobei er die Juden tadelt: »Mit Recht werden sie ihrer Verbrechen angeklagt. Einen Ankläger haben sie sich ausgesucht und den guten Richter verworfen. Deswegen fehlt ihnen jetzt die Vergebung, nicht

[74] Vgl ibid 7(1265).
[75] Vgl ibid.
[76] quia etsi ex lege servitus, tamen secundum legem libertas; charitas enim libertatis, timor servitutis est. est igitur et charitas legis, et servitus charitatis: sed lex charitatis praenuntia est, charitas evangelii piae servitutis arbitra est. ibid 8(1265f).
[77] Vgl ibid 9(1266); S 100, Anm 19; S 101, Anm 25f. Die pädagogische Bedeutung der Knechtschaft Esaus wird auch als Stütze für die Notwendigkeit der Staatsgesetze herangezogen, vgl Ep 37,7—9(PL 16,1085f). Zum Gesetz als Pädagogen vgl den Exkurs S 378/85.
[78] Vgl Ep 77,9(PL 16,1266).

aber die Strafe.«[79] Neben dieser, wieder eigentlich den nachchristlichen Juden geltenden Verurteilung bleibt die heilsgeschichtliche Bedeutung des Gesetzes erhalten, wenn Ambrosius zu den Christen sagt: »Mit Recht hast du deinen Anfang im Gesetz, bist du im Evangelium gestärkt, ‚von Glaube zu Glaube, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘ (Röm 1,17).«[80]

Der Text zeigt in den Gestalten der Brüder den Gegensatz und die Grenze zwischen Gesetz und Evangelium, läßt diesen Gegensatz aber eingeordnet erscheinen in eine höhere Einheit. Diese tritt bereits in Erscheinung in Isaak, dem beide Söhne liebenden Vater, der auch Esau segnet und so dessen Knechtschaft zu einem Dienst am Evangelium werden läßt, welcher auch dem Dienenden selbst zum Heile gereicht, dadurch, daß er ihn vor dem Falle bewahrt und ihn zur späteren Freiheit hinführt. Diese Einheit erscheint auch im Bild des Pädagogen, der auf das Evangelium hinführt und dann seine Aufgabe beendet. Damit ist das zweite Element der Einheit sichtbar geworden, die Einheit in der Entwicklung der Heilsgeschichte, in der Gesetz und Evangelium einander ablösen. Diese Entwicklung bleibt erhalten, so daß immer das Gesetz zum Evangelium, die Furcht zur Liebe und das Dienen zur Freiheit führt. Damit ist der Weg frei für die Auffassung, daß das Gute am Gesetz auch im Evangelium bewahrt ist, welches somit nicht nur als die Erfüllung der Vorbereitung erscheint, sondern Vorbereitendes wie Erfüllendes überhöhend im freien Dienst des Evangeliums eint.

2. Der klassische Text über Jakob und Esau findet sich im zweiten Buch von De Iacob et vita beata.

Nach der Verteidigung und dem lobenden Hervorheben des Verhaltens von Rebekka und Isaak[81] wird Jakobs Tugend ins rechte Licht gerückt[82]. Er besitzt für die ihm gegebene Aufgabe die rechte Fähigkeit, ist gerecht, fleißig und milde im Gegensatz zur

[79] merito accusantur in criminibus suis; quia accusatorem elegerunt, et bonum iudicem refutaverunt: ideoque deest illis absolutio, poena non deest. ibid 13f(1267).
[80] recte ergo ... a lege coepisti, in evangelio confirmatus es ‚a fide in fidem, sicut scriptum est, iustus autem ex fide vivit‘. ibid 15(1267).
[81] Vgl Iac II,2,5—7(CSEL 32/II,34f).
[82] Vgl ibid 8(36). Schon in 1,4(34) findet sich eine Aufzählung der Tugenden: Jakob gibt das Linsenmus ohne Zögern an Esau weiter und zeigt Bruder, Vater und Mutter gegenüber jeweils die rechte, fromme und gottesfürchtige Haltung. So überrascht dann nicht, daß Ambrosius betont, wie Jakob dem gläubigen Volk Israel den Namen gab, ja zum Bild Christi wurde; vgl ibid 1,3(32f). In Ep 37,7(PL 16,1085) erscheint unter stoischem Einfluß die Tugendhaftigkeit Jakobs zusammengefaßt im Begriff der sapientia, ohne daß eine heilsgeschichtliche Ausdeutung erfolgte.

Ungerechtigkeit[83], zum Zögern und zur Härte seines Bruders Esau[84]. Auch beider Speisen werden wieder einander gegenübergestellt.[85] Daß Jakob ein Lamm wählt, läßt sein Handeln prophetisch auf Christus und dessen Opfer hinweisen und anzeigen, daß er diese Speise der Sündenvergebung für das Volk Gottes, dessen Typ Isaak ist, angebracht sah.[86] Damit ist der Weg für eine, die Frage nach den beiden Testamenten betreffende, Deutung der beiden Brüder frei.

Sie stehen für das Volk der Christen und der Juden, während ihre Mutter Rebekka als Typ der Kirche verstanden wird. Von Anfang an ist so die in den Brüdern greifbare Gegensätzlichkeit eingeschlossen in den Gedanken der Einheit: Rebekka gibt Jakob das Gewand Esaus, weil Jakob ausgezeichnet ist durch die Weisheit des Alters.[87] Weil er durch die Würde des Glaubens hervorleuchtete, verdrängte er als Jüngerer den Älteren. In ihm erhält das jüngere Volk der Christen das Gewand des AT. Es ist das Kleid der Propheten und Priester, das königliche Kleid Davids, das Gewand der Könige Salomon, Ezechias und Josias. Die Kirche gibt es dem »christlichen Volk, welches das empfangene Kleid zu nutzen wußte, während das Volk der Juden es ohne Nutzen hatte und gar nicht um den eigenen Schmuck wußte. Hingeworfen und vernachlässigt lag das Gewand im Schatten. Es wurde überdeckt vom finsteren Dunkel der Gottlosigkeit und konnte im engen Herzen des Volkes auch nicht weiter entfaltet werden. Da zog das christliche Volk es an und strahlte auf. Es gab ihm Leuchtkraft durch die Klarheit seines Glaubens und das Licht frommer Werke. Isaak erkannte den bekannten Duft seines Geschlechtes, erkannte

[83] Vgl Iac II,2,8(CSEL 32/II,36). So wird oft die Tatsache hervorgehoben, daß sich Jakob auf Rebekkas Rat durch die Flucht dem Esau entzog, um ihn nicht zur Sünde herauszufordern; vgl Expl Ps 38,9(CSEL 64,190), Iac II,1,1(CSEL 32/II,31), Exc Fratr II,100(CSEL 73,304), Ep 63,100(PL 16,1216).

[84] Vgl Iac II,2,8(CSEL 32/II,36). Das Entreißen des primatus benedictionis wird auf die gegensätzlichen Charaktere zurückgeführt: Esau ist müde und schwach, gemessen an der Stärke und Lebendigkeit des Jakob; vgl Cain II,6,20(CSEL 32/I,395f), Ep 63,99f(PL 16,1216); ungläubig gegenüber dem Glauben des Jakob; vgl ibid. Vgl zum Ganzen auch die in den Einzelheiten (ohne heilsgeschichtliche Ausdeutung) übereinstimmende Auslegung von Fug 8,48—51 (CSEL 32/II,201—203). — Trotzdem weiß Ambrosius sehr gut, daß die Ablösung Esaus durch Jakob nur im Glauben anzunehmen ist: nam nisi ad mysterium accipias, naturae iniuria est; Exp Ps 118,16,18(CSEL 62,362,8f). Ähnlich urteilt er auch über David und die Frau des Urias: mysterium igitur in figura, peccatum in historia, culpa per hominem, sacramenta per verbum; Exp Luc III,38(CSEL 32/IV,127,3f). Wie öfter ist hier ein durch Augustinus berühmt gewordener Gedanke (non est mendacium, sed mysterium. Contra mendac 10,24[CSEL 41,499,8f]) von Ambrosius vorweggenommen.

[85] Vgl Iac II,2,6—8(CSEL 32/II,35f).

[86] Vgl ibid 8(36).

[87] Vgl ibid 9(36). Ähnlich heißt es Exp Ps 118,2,19(CSEL 62,31,17f): adhuc aevi integer, sed veteranus consilio.

das Kleid der alten Schrift wieder, nicht aber die Stimme des alten Volkes und merkte so, daß es sich verändert hatte. Denn auch heute bleibt das gleiche Gewand, aber das Bekenntnis des frömmeren Volkes fing an, wohlklingend zu sein.«[88]

Zeigte sich im Bisherigen die Ablösung der Juden durch die Christen, so wird jetzt der Rahmen weitergespannt und die heilsgeschichtliche Folge sichtbar, die das Gesetz als Eindringling kennzeichnet: Im stürmischen Kommen des Esau und der Flucht des Jakob (vgl. Gen 27,30—45) ist ausgesprochen, »daß die Herrschaft durch die Vorherbestimmung früher der Kirche als der Synagoge übertragen wurde, daß aber die Synagoge zuvorgekommen ist, damit die Sünde überhandnehme und ... auch überhandnehme die Gnade (vgl. Röm 5,20), damit klar wäre, daß ein Anwärter auf das Himmelreich eifrig sein müsse, den Segen an sich zu reißen und das Vorrecht seiner Bestimmung in Anspruch zu nehmen«[89].

Ambrosius deutet nun den Segen Isaaks über Esau und den in ihm ausgesprochenen Dienst des Älteren am Jüngeren, wobei er die gleichen Gründe — bei wörtlichen Anklängen — anführt wie im Brief an Orontian.[90] Dabei stehen die Brüder zwar nicht mehr ausdrücklich für die beiden Völker, doch kommt Ambrosius nach einer moralischen Abhandlung über Knechtschaft und Freiheit nochmals auf Juden und Christen zu sprechen, insbesondere auf die Ablösung der Juden durch die Heiden.[91] Auf sie weisen

[88] ... populo Christiano, qui uti amicto sciret accepto, quoniam populus Iudaeorum eam sine usu habebat et proprios nesciebat ornatus. iacebat haec stola in umbra adiecta atque neglecta; obscurabatur enim tenebrosa impietatis caligine nec in angusto corde populi latius poterat explicari. induit eam Christianus populus et refulsit. inluminavit eam suae fidei claritate et piorum luce factorum. agnovit Isaac notum odorem generis sui, recognovit stolam scripturae veteris, sed vocem plebis veteris non recognovit et ideo cognovit esse mutatam. manet enim hodieque eadem stola, sed populi devotioris canora coepit esse confessio. Iac II,2,9(CSEL 32/II,36,18—37,4).
Die gleichen Gedanken bringt Exp Ps 118,13,15(CSEL 62,290f): Der Jüngere ist an Einsicht dem Älteren überlegen. Während Esau auf Grund seines Alters den Segen fordert und eine rauhe Speise sucht, nahm Jakob auf den Rat seiner Mutter hin Esaus Gewand und legte es sich an. Er steht so für das Heidenvolk. Das Gewand wird dann näher bezeichnet als das Gewand der Weisheit, als ein gutes Gewand aus Gesetz und Propheten. Während die Juden des Gewandes entledigt sind, bekleidet die Kirche (oder das himmlische Jerusalem) in Rebekka mit ihm die Heiden. Nach einer moralischen Anwendung schließt Ambrosius: residet penes me stola illa bonis intexta mandatis. ibid (291,5f).

[89] ... prius ecclesiae regnum quam synagogae in praedestinatione delatum, sed subintrasse synagogam, ut superabundaret peccatum et ... superabundaret et gratia, simul clareret inpigrum regni caelestis candidatum esse debere, ut praeripiat benedictionem et praerogativam suae commendationis usurpet. Iac II,3,10(CSEL 32/II,37,11—16).

[90] Vgl ibid 11(38); ähnlich Ep 77,6(PL 16,1265), S 150.

[91] Vgl Iac II,3,12(CSEL 32/II,38f).

Spr 22,7: »Die eigenen Diener werden mit ihren Herren Wucher treiben« und Dt 15,6: »Du wirst vielen Völkern leihen, selbst aber nichts annehmen« [92]: Die Juden haben die Worte des göttlichen Gesetzes an die Proselyten, d. h. an die Heiden ausgeliehen, ohne selbst ihren Sinn zu erkennen. Nun erhalten sie von den Heiden das Geschenk der geistigen Lehre an Stelle des Buchstabens. Mit diesem Wechsel ist ein anderer verbunden: Wer früher Herr war, ist jetzt Knecht, und umgekehrt. Mit Recht sind die Juden der Knechtschaft unterworfen, »denn der, dem geliehen wird, ist Knecht und gleichsam der Schuldknechtschaft des Gläubigers zugesprochen. Wer aber den Zins für die fromme Lehre erlangt, der ist Herr, ... denn ein Herr ist, wer regiert und die Macht der Weisheit hat. Diese hatte einst das Volk der Juden, weil es aber nicht bewahren konnte, was es lehrte, muß es lernen, was es zu lehren nicht verstand.« [93]
Von dieser Situation aus geht Ambrosius auf die beiden Völker in ihrer zeitgeschichtlichen, nachchristlichen Lage ein und deutet den zweiten Teil des Esausegens dahin, »daß einmal zwei Völker sein werden. Das eine ist der Sohn der Magd, das andere der der Freien, denn der Buchstabe ist Knecht, die Gnade aber ist frei. Dieses Volk, das seine Aufmerksamkeit auf den Buchstaben lenkt, werde solange Knecht sein, bis es dem Erklärer der geistigen Lehre folge. Dann aber werde auch das eintreten, von dem der Apostel sagt: ‚damit der Rest gerettet werde' (vgl. Röm 9,27) in der Gnadenwahl. Du wirst also deinem Bruder dienen, dann aber den Fortschritt des Dienens merken, sobald du angefangen hast, deinem Bruder lieber freiwillig als gezwungen zu dienen.« [94]
Dabei wird deutlich, wie nahe die beiden Brüderpaare einander stehen, wenn Ambrosius — vielleicht ohne es zu merken — von Jakob und Esau zu Isaak und Ismael übergehen kann.

Auch dieser Text zeigt die beiden Völker in ihrer Gegensätzlichkeit und Einheit. Mehr als im 77. Brief, wo es nur heilsgeschichtliche Ansätze gab, wird hier die geschichtliche Einheit betont. Ein erstes

[92] proprii servi dominis faenerabunt (cf Prov 22,7 LXX) ... faenerabis gentibus multis, tu autem mutuum non accipies (Dt 15,6). ibid (39,11.13f).

[93] ... quoniam qui mutuatur servus est quasi addictus faenori creditoris, qui autem piae doctrinae faenus inpertit, is est princeps ... princeps enim est qui regit et qui habet sapientiae principatum. quem habuit populus Iudaeorum, sed quoniam quod docebat servare non potuit, debet discere quod docere nescivit. ibid (40,2—9).

[94] ... duos futuros populos, unum ancillae filium, alterum liberae — servit enim littera, libera est gratia — eumque populum, qui litterae intendit, tamdiu servum fore, quamdiu spiritalis doctrinae sequatur interpretem. tunc quoque illud futurum quod apostolus dicit: ‚ut reliquiae salvae fiant' secundum electionem gratiae. servies ergo fratri tuo, sed tunc senties servitutis profectum, cum voluntarius potius quam coactus oboedire coeperis fratri. ibid 13(40,12—19).

Einheitsband ist Rebekka, die als Kirche Mutter beider Völker ist und das eine große Gottesvolk darstellt. Gerade sie ist es, die in der Weitergabe des Gewandes die Kontinuität garantiert, aber auch den Wechsel des Trägers herbeiführt.[95] Das zweite Element der Einheit ist das Gewand selbst. Infolge des Versagens des ersten Trägers geht es vom Volk der Juden in den Besitz des jüngeren Volkes der Christen über, die so das AT übernehmen. Dabei wird deutlich, wie wenig an ihm geändert wird. Das Gewand bleibt das gleiche, nur die Leuchtkraft wird entdeckt, indem es bei den Christen erst zur Geltung kommt, da die buchstäbliche Deutung der Juden es unentfaltet und dunkel gelassen hatte. Gesetz und Propheten werden übernommen, die Gebote bleiben.[96] Die Gegensätzlichkeit aber wird sichtbar in den Trägern des einen Gewandes; deren Charakter und Tüchtigkeit in schroffem Gegensatz zueinander stehen.

Die Möglichkeit, Einheit und Gegensatz zu ordnen, bietet die Geschichte. Ohne sie ausdrücklich zu nennen, denkt Ambrosius geschichtlich. Seine Aussagen ruhen auch dann, wenn sie moralische Ausdeutungen oder rein dogmatische Sachverhalte zum Inhalt haben, auf den Wirklichkeiten der Heilsgeschichte auf und lassen einzelne Zeitabschnitte sichtbar werden: Im Segen Isaaks über Jakob sieht Ambrosius die Berufung der Kirche, an die Gottes Heilsplan und Vorherbestimmung das Reich Gottes bindet. Das späte Kommen Esaus und die damit verbundene Flucht Jakobs bedeuten dagegen das Dazwischentreten der Synagoge, welcher die gleiche Funktion wie dem mosaischen Gesetz zugeschrieben wird, die Sünde zu mehren und damit die Gnade zu bereiten. So ändert das Dazwischentreten von Gesetz und Synagoge den Heilsplan Gottes und läßt die Berufung der Kirche ausgesetzt erscheinen. Es entspricht dem ganzheitlichen Denken des Bischofs, daß das Gesetz dabei nicht völlig negativ beurteilt wird, sondern das an sich illegale Dazwischentreten der Synagoge in der Aussage vom Überfließen der Gnade einen positiven Sinn erhält. Es ist der Sinn, der im Begriff des Dienstes gefaßt ist, den das AT dem NT leistet.[97] Das Dienen führt aber auch zur

[95] Wie stark Ambrosius die Einheit in Rebekka ausgesprochen sieht, kann Isaac 4,18(CSEL 32/I,655) veranschaulichen. Hier tritt Rebekka als anima prophetica und apostolica auf, die in ihrem Schoß die zwei Tugenden der pietas und pax im Einheitsband des Glaubens und der Verkündigung umschließt. Von einem Gegensatz ist keine Rede mehr, und so heißt es auch nicht mehr von den beiden Brüdern, daß sie sich im Mutterleib stoßen, vielmehr jubeln sie auf, wofür sicher Lk 1,44 als Vorbild diente.

[96] Vgl auch Exp Ps 118,13,15(CSEL 62,290f), S 154, Anm 88; Ep 77,9(PL 16, 1266), S 151.

[97] Auf diesen Dienst legt besonders Gewicht Ep 77,5—9(PL 16,1265f), S 150f. In Parad 14,72(CSEL 32/I,330) wird er als Anerkennung Christi verstanden, dessen Typus Jakob darstellt.

eigentlichen Knechtschaft und benennt damit neben der Zeit der Berufung der Kirche und der Zeit des Gesetzes und der Synagoge einen dritten Zeitabschnitt, den der Heidenkirche, in dem die Juden von ihrer Stellung als Gläubiger und Herren zu empfangenden Dienern werden, während die Heiden von Knechten zu Herren emporsteigen. In dieser Zeit ist das Dienen des Gesetzes, d. h. die positive Rolle des AT verschwunden, geblieben das aus dem Unvermögen der Juden resultierende Knechtsein. Endlich zeigt die Auslegung des Segens über Esau auch noch den Ausblick auf eine Rettung des Restes aus Israel, womit eine vierte Heilszeit angedeutet, vielleicht aber auch die zur Zeit der Heidenkirche parallellaufende Bekehrung der Juden gemeint ist.

3. Neben diesen beiden Texten gibt es noch kürzere Aussagen über Jakob und Esau, die sich mehr oder weniger auf die Darstellung des Gegensatzes beschränken.

In der Erklärung des 118. Psalmes deutet Ambrosius im zweiten Oktonar den Vers: »Womit bessert der Jüngere seinen Weg? Dadurch, daß er deine Worte beobachtet« (Ps 118,9).[98] Das Wort des Herrn muß von Jugend an aufgenommen werden. Das bedeutet: »Achten auf die Gebote der Alten, die Worte der Propheten und die Lehre der Apostel.«[99] Ambrosius führt eine Reihe von Beispielen für ein solches Verhalten aus der antiken Geschichte, aus dem Alten und Neuen Testament an[100] und kommt dann auf die Synagoge zu sprechen. Sie hat den Herrn geliebt, dann verlassen und sucht ihn nun.[101] Die Möglichkeit, zum Heil zu finden, besteht für sie nicht in der Nachkommenschaft Abrahams, sondern einfach im Anschluß an die Heidenkirche.[102] Bedingung einer solchen Hinwendung zu Gott ist die Reife des Alters, die aber auch ein junger Mensch bereits haben kann, wie Daniel, Josue und Kaleph zeigen.[103] In diesem Zusammenhang kommt dann die Rede auf Jakob, der von Jugend an von Gott geleitet ist (vgl. Gen 48,15) und das Joch des Wortes trägt. Er setzt sich deshalb

[98] in quo corrigit iuvenior viam suam? in custodiendo verba tua. Exp Ps 118,2,1f (CSEL 62,19,6.20,4).
[99] ... intendere seniorum praeceptis, prophetarum oraculis, apostolorum magisteriis. ibid 5(22,4—6). Dabei werden hier Apostel und Propheten unter dem Begriff seniores zusammengefaßt, denn der ganze Abschnitt ist geprägt durch den Gegensatz iuventus — senectus. Vgl dazu den Exkurs über die Altersstufen, S 244/51.
[100] Vgl ibid 5—8(22—24).
[101] Vgl ibid 9—12(24—27). — In einem ähnlichen Zusammenhang wird auch Jakob zum Typ der Synagoge und der Juden, indem sein Ausspruch vor dem Pharao: ‚Die Tage meines Lebens sind kurz und schlimm‘ (Gen 47,9) auf die Situation der Synagoge gedeutet wird; vgl Exam IV,5,22(CSEL 32/I,129).
[102] Vgl Exp Ps 118,2,14—16(CSEL 62,27—29).
[103] Vgl ibid 17f(29—31).

von Esau und seinesgleichen ab, läßt sich in der Einsamkeit nieder und wartet die Zeit ab, da er zu Worte kommen wird. Mit der geistigen Speise genährt und dem geistigen Trank gesättigt, von dem Paulus spricht (vgl. 1 Kor 10,3f), ist er dem Alter nach jung, der Weisheit nach aber bereits alt.[104] So werden an Jakob zwei Zeitabschnitte sichtbar, die auch für das jüngere Volk der Heidenchristen gelten. Es ist die Zeit der Berufung und des Absetzens von Esau[105], die gekennzeichnet ist durch wartendes Schweigen, und die Zeit der Rede und Erfüllung. Wenn Ambrosius auch nicht ausdrücklich von den beiden in Jakob und Esau verkörperten Völkern spricht, so denkt er doch daran, wie die Schlußworte zeigen: »Auch dieses Verständnis genügt hier und ist nicht unwahr, daß das jüngere Volk, das aus der Versammlung der Heiden entstand und das, bevor es an Christus glaubte, auf qualvollem Umweg irrte, darin seinen Weg besserte, daß es die Worte Gottes bewahrte, die das Volk der Juden nicht bewahren wollte. Deshalb konnte es auch nicht den Weg des Heiles finden.«[106]

Der Gegensatz der beiden Völker findet sich auch in der Auslegung des hebräischen Buchstabens Resch, des Leitbuchstabens des 20. Oktonars aus dem gleichen Psalm. Nach Ambrosius ist Resch gleichbedeutend mit dem lateinischen caput und primatus.[107] Nach einer Erklärung von caput geht er auf primatus ein: »Dieses Wort ist nach Klang und Schreibweise von caput verschieden, neigt aber in seinem Verständnis zur gleichen Bedeutung. Von diesem primatus lesen wir im AT. Ihn überließ Esau im Erstgeburtsrecht seinem Bruder, und ‚deswegen ist dessen Name Edom gerufen worden' (Gen 25,30), d. h. irdisch und durchtrieben.«[108] Über einen Hinweis auf die Prophezeiung, die Isaak und Rebekka über die beiden Völker in ihrem Schoß erhalten (vgl. Gen 25,23), kommt der Bischof näher auf diese zu sprechen: »Liegt nicht das Geheimnis offen da, daß damit die zwei Völker bezeichnet werden, d. h. das ältere Volk der Juden und das jüngere Christenvolk, das für das gekochte Mus den

[104] Vgl ibid 19(31).
[105] Berufung und Absetzen von Esau stehen dabei nicht für gesonderte Zeitabschnitte, die durch das Dazwischentreten Esaus (und damit des Gesetzes) voneinander getrennt werden.
[106] ille quoque intellectus hoc loco suppetit nec alienus a vero est, quia iuvenior ille ex congregatione gentium populus, qui, antequam in Christo crederet, tortuoso errabat anfractu, in eo corrigit viam suam, quia dei verba custodivit, quae noluit custodire populus Iudaeorum, et ideo ille viam salutis invenire non potuit. ibid 20(31,26—32,4).
[107] Vgl Exp Ps 118,20,1(CSEL 62,445).
[108] ... quod licet sermone distet ac littera, sensu tamen in eandem concurrit intellegentiam. primatus enim legimus in veteri testamento, quos in primogenitis Esau fratri suo cessit, et ‚ideo vocatum est nomen eius Edom', h.e. terrenus et callidus. ibid 6(447,24—28).

Vorrang des älteren Bruders erhielt? Durch diesen Hinweis wird offen zum Ausdruck gebracht, daß das ältere und irdisch gesinnte Volk der Juden den Vorrang, den es besaß, wegen unbeherrschter Genußsucht verlor [109], das Volk der Kirche aber durch Nüchternheit und Enthaltsamkeit den Vorrang, den es von Alters wegen nicht besaß, durch das Bekenntnis und den frommen Diebstahl des väterlichen Segens an sich riß. Was aber hat das christliche Volk anderes an sich gerissen als den Herrn Jesus? ‚Denn von den Tagen des Johannes d. T. an erleidet das Himmelreich Gewalt, und Gewalttätige reißen es an sich' (vgl. Mt 11,12), wie der Herr selbst erklärte. Es ist ein guter Betrug, der das ewige Leben stiehlt.« [110]

Eine letzte Gegenüberstellung aus der Erklärung des 36. Psalmes bringt die beiden Brüder mit dem Gesetz in Verbindung.
Ambrosius deutet den 31. Psalmvers: »Das Gesetz seines Gottes ist in seinem Herzen, und seine Schritte straucheln nicht.« [111] Er sieht in dem genannten Gesetz das naturhafte Gesetz Gottes im Herzen des Gerechten. Ambrosius sagt ausdrücklich, daß nicht das mosaische Gesetz gemeint sein könne, da dieses ja nach den Worten des Apostels nicht für die Gerechten gegeben sei (vgl. 1 Tim 1,9). Während die Juden Gottes Gesetz auf den Lippen haben, von ihm reden, ohne zu glauben, »vollbringen die Heiden die Werke des Gesetzes, sind sich so selbst Gesetz, indem sie erkennen, was sie tun und wovor sie sich hüten müssen. Um wieviel mehr weiß dann der Gläubige und Gerechte, der doch

[109] Daß Esau durch Genußsucht zum Dienen und Jakob durch Beherrschung zur Herrschaft gelangte, wird immer wieder betont; vgl Helia 11,39(CSEL 32/II, 435), Expl Ps 45,14 (CSEL 64,340).

[110] nonne apertum est mysterium duos significari populos, h. e. populum Iudaeorum seniorem et Christianum populum iuniorem, qui propter cocturam lentis primatus fratris senioris accepit? quo indicio evidenter exprimitur, quod populus senior ille terrenus propter intemperantiam gulae primatus quos habebat amisit, populus autem ecclesiae per sobrietatem et continentiam primatus, quos ordine non habebat aetatis, et confessione et pio furto paternae benedictionis eripuit. quid est igitur quod populus rapuit Christianus nisi dominum Iesum? ‚a diebus enim Iohannis Baptistae regnum caelorum cogitur et cogentes diripiunt illud', sicut ipse dominus declaravit. bona fraus quae vitam furatur aeternam. Exp Ps 118,20,6(CSEL 62,448,8—19). Die bona fraus findet sich auch unter den »Ambrosianischen Tituli« im 5. Distichon; vgl Merkle, Tituli, 216.
Der Gegensatz der beiden Brüder wird in Cain I,1,4f(CSEL 32/I,340f) besonders schroff gefaßt, wo Esau zum typus der Schlechtigkeit selbst und Jakob zur figura des Gutseins wird. Wenngleich eine ausdrückliche Anwendung auf die beiden Völker fehlt, wird der Gegensatz doch auch auf sie übertragen. Das zeigt die Zitation von Gen 25,23 („Siehe, zwei Völker sind in deinem Leib...") und die unmittelbar anschließende Deutung des anderen Brüderpaares, Kain und Abel, auf Kirche und Synagoge.

[111] lex dei eius in corde ipsius et non subplantabuntur gressus eius. Expl Ps 36,69 (CSEL 64,128,14f).

nach Gottes Bild und Gleichnis lebt, das Schickliche und Ehrenhafte zu entscheiden und sozusagen das Steuer naturhafter Weisheit wie ein Gesetz zu gebrauchen, damit seine Schritte nicht straucheln, wie es bei Esau der Fall war, dem der Bruder wegen seiner Eßgier ein Bein stellte, so daß er fiel, und dessen Schritte dieser zum Tode lenkte.«[112] Deutlich wird der Gegensatz sichtbar, der zwischen den Juden und den (Heiden und besonders den) Christen herrscht. Er wird konkretisiert in der verschiedenen Haltung zu dem im Naturgesetz und mosaischen Gesetz ausgesprochenen Willen Gottes, die aus dem Glauben bzw. Nichtglauben folgt. Während die Juden ausdrücklich genannt werden, erscheinen die Christen in den (nicht unbedingt eindeutigen, aber sicher auf sie weisenden) Begriffen fidelis und iustus angesprochen. Dieser Gegensatz wird dann bekräftigt durch den beispielhaften Widerstreit zwischen Jakob und Esau.

Die hier vorgelegten drei Texte zeigen das Problem der beiden Isaaksöhne in je verschiedener Darstellung. Die erste sieht in Jakob den Repräsentanten des Volkes der Heidenchristen, das hintereinander zwei Zeiten durchlebt, eine Zeit des Umherirrens und die Zeit der Verbindung mit Gott. Die mit einer geringen Bildverschiebung verbundene Aussage, Jakob habe von Jugend an Gottes Wort bewahrt, setzt dem Volk der Heiden als solchem ein positives Vorzeichen. Auch Esau, und damit die Synagoge, durchlebt den Heilszeiten der Heiden entsprechend zwei Zeitabschnitte, deren erster ausgezeichnet ist durch die Liebe zum Herrn, der zweite durch die Trennung von ihm. So verbindet der Text den Gegensatz der Völker mit den Abschnitten der Heilsgeschichte, doch ohne sie in ihrer Einheit zu betonen.
Im Gegensatz dazu legt der zweite Text ein klares Übergewicht auf die Gegensätzlichkeit der beiden Völker, ohne die Heilsgeschichte eigentlich in die Diskussion einzuführen. Wohl vermerkt er die Tatsache des Überganges des Heiles von den Juden zum Volk der Kirche.
Auch der dritte Text setzt eindeutig den Gegensatz zwischen Jakob und Esau und damit zwischen Heidenchristen und Juden in den Vordergrund, doch hat er ein moralisches Anliegen. Er macht deutlich, wie die beiden Brüder auch eine rein moralische Auslegung erfahren können. Diese findet ihren vollendeten Ausdruck

[112] (si igitur gentes, cum) ea quae legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex cognoscentes quae sequi debeant vel cavere, quanto magis fidelis et iustus, qui ad imaginem et similitudinem dei vivit, decora novit et honesta decernere et uti legitimo quodam naturalis sapientiae gubernaculo, ne eius subplantentur vestigia sicut Esau, quem propter gulae aviditatem frater subplantavit, ut caderet, atque in mortem vestigia eius effudit. ibid (128,22—29).

in dem Gedanken von der ausgleichenden Gerechtigkeit bei Auferstehung und Gericht: Die auf Erden Herren waren, werden in der Finsternis der Hölle zu Knechten — die auf Erden gerecht waren, werden in das Licht der Herrlichkeit gerufen, ein Vorgang der endgültigen Scheidung von Gut und Böse, die bereits vorbildlich im Vorzug Jakobs vor Esau vollzogen ist.[113] Damit wird der Ansatz deutlich, wie den Wirklichkeiten der Heilsgeschichte auch bleibende, seinshafte Gegebenheiten entsprechen. Es ist der Ansatz, der immer wieder die Heilsgeschichte auch in das Leben des einzelnen überträgt.

*

In der zweiten Zweibrüdergruppe finden sich einige Aussagen, die sich bei geringen Akzentverschiebungen mit denen der ersten Gruppe (Isaak und Ismael) decken.

1. Wieder wird an erster Stelle der ausgeprägte Gegensatz deutlich. Der Gegensatz der in den beiden Brüdern greifbaren beiden Völker gibt sich hier als ein Gegensatz der Charaktere, auf dem besonderes Gewicht liegt. Er zeigt sich auch in den — im Bild der von Esau und Jakob bereiteten Speisen — diesen Völkern zugeordneten Wirklichkeiten: Gesetz und Gnade und wird zu einem Gegensatz im Fluch und Segen. Er ist, wie auch bei Isaak und Ismael, so stark ausgeprägt, daß er als statisches, festgefügtes Element empfunden wird. Der Gegensatz zwischen Heidenchristen und Juden ist ein bleibender Gegensatz, der auch in der Zeitgeschichte da ist, ja der in Jakob und Esau verkörperte Widerstreit ist Ausdruck des Gegensatzes von Gut und Böse schlechthin.

2. Auch hier erhält die statische Form ihre Auflockerung durch das dynamische Verständnis, das Juden und Christen von der Heilsgeschichte her beurteilt. Deutlich wird der Angelpunkt genannt, den der Übergang des Heiles von den Juden auf die Heiden darstellt und der im Zuvorkommen Jakobs vor Esau seinen Ausdruck findet. Dieser Wendepunkt bedingt das Sichtbarwerden zweier Heilszeiten. Sowohl Jakob, der als Repräsentant der Heidenchristen zunächst eine Periode des Umherirrens und der Gottferne, dann eine Zeit der Verbindung mit Gott erfährt, als auch Esau, der als Verkörperung der Synagoge zuerst mit Gott verbunden, dann aber von Gott getrennt erscheint, durchleben so zwei aufeinander folgende Heilszeiten, die Zeit des Gesetzes und des Evangeliums.

[113] Vgl Expl Ps 48,21(CSEL 64,374). Die beiden Brüder werden auch sonst noch moralisch gedeutet; vgl zB Fug 8,48—51(CSEL 32/II,201—203), Off I,24,111 (PL 16,56), 33,171(73).

In der Vertreibung Jakobs durch Esau wird ein anderer, vor dem eben genannten liegender, Angelpunkt deutlich, das Auftreten der Synagoge, das als unberechtigter Einschub zwischen die Berufung der Kirche und ihre Verwirklichung gedeutet wird.
Durch diese zwei Angelpunkte teilt sich die Heilsgeschichte in drei Abschnitte: Berufung, Gesetz und Erfüllung im Evangelium. Im Ablegen des Joches der Knechtschaft durch die Juden wird auch die Möglichkeit eines dritten Wendepunktes und damit einer vierten Heilszeit sichtbar.

3. Auch die Einheit der Testamente wird wieder deutlich. Sie zeigt sich in Jakob und Esau selbst, die je zwei Heilsperioden durchlaufen, besonders aber in der Gestalt des Jakob, dessen ganzes Leben von Anfang an unter der Leitung Gottes steht und der so Gottes Führung in der Heilsgeschichte betont zum Ausdruck bringt. Auch die dreistufige Sicht der Heilsgeschichte, die eben erwähnt wurde, zeigt diese Einheitlichkeit, indem sie den Gedanken von Berufung und Erfüllung betont, der seinerseits die Periode der in Gesetz und Synagoge dazwischentretenden Juden fest umklammert.
Ausgeprägt erscheint die Vorstellung von der Einheit der Testamente ferner in Isaak und in Rebekka, dem Bild der Kirche, in deren Händen die Entwicklung des Geschickes beider Söhne liegt und die als die lenkende und gestaltende Kraft dasteht. In einer vollendeten Weise offenbart sich die Einheit jedoch im Gewand des Esau, das an Jakob weitergegeben wird. In ihm wird das Wesentliche des AT, das sich in Königtum und Prophetismus konkretisiert, dem neuen Volk geschenkt, wo es seine eigentliche Entfaltung findet.
4. So werden — gerade im Bild des einen Gewandes — eine Reihe von Beziehungen zwischen den beiden Testamenten sichtbar. Neben der inhaltlichen Übernahme des AT spricht es von einer Entwicklung zum Vollkommenen, von einer Entfaltung und Erfüllung. Damit ist auch der Begriff einer Befreiung verbunden. Wie die Synagoge sich in Esau eigentlich ohne Recht in den Ablauf der Entwicklung von Berufung zu Erfüllung eingedrängt hatte, so hatte sie — unter dem gleichen negativen Vorzeichen — ihr Gewand, ihre Lehre, ihren Reichtum unentfaltet im Dunkel gelassen, d. h. in seinem Wesen verkannt. Dem setzt das Volk der Christen ein Ende, indem es einerseits von der Fehlentwicklung oder dem Unentwickeltsein befreite, andererseits den gegebenen Ansatz aufgreifend die Entfaltung und Erfüllung brachte. So ist der Begriff der Entwicklung eine Möglichkeit, zugleich die Einheit, wie auch in der klaren Grenze des Bisherigen den Gegensatz auszusagen. Ein Gedanke, der sich auch in der Formulierung des

freien Dienstes zeigt und wieder im Hinweis auf den pädagogischen Charakter des Gesetzes zu finden ist.

§ 3. Weitere Zweibrüdergruppen

Die in den beiden ersten Zweibrüdergruppen gefaßten theologischen Aussagen finden sich auch noch in anderen, die aber nicht mehr den gleichen Raum einnehmen und deshalb hier hintereinander vorgelegt werden.

1. Kain und Abel

Bereits das erste Brüderpaar der Geschichte spiegelt das Geschick der beiden Völker wider. In dem Werk De Cain et Abel findet sich dafür ein ausführlicher Text. Obwohl Ambrosius gerade hier — bedingt vor allem durch die frühe Abfassungszeit [114] — von Philo abhängig ist und den alexandrinischen Exegeten bis zur wörtlichen Übereinstimmung hin ausschreibt, verarbeitet er dessen Gedanken im christlichen Verständnis.

Gleich zu Beginn des ersten Buches spricht Ambrosius von der Geburt Kains. Die von der Schrift bei der Geburt Abels verwendete Formulierung et adiecit parere Abel (vgl. Gen 4,2) [115] ist dem Bischof im Wort adiecit Ausdruck einer Ersetzung des ersten Sohnes durch den zweiten: Abel gibt Gott zurück, was Kain arrogant für sich in Anspruch genommen hat, wie sich aus der Deutung des Namens Kain als adquisitio folgern läßt. [116] So werden die beiden Brüder zur Verkörperung zweier geistiger Richtungen, die sich in jedem Menschen finden, in dem immer zuerst Kain da ist, der alles dem Menschen zuschreibt, dann aber Abel kommen muß, die Ablegung des Bösen und Annahme des Guten. [117]
Sich über Philo hinaushebend, findet Ambrosius in den beiden Brüdern noch mehr das Geheimnis der zwei Völker ausgedrückt [118], »denn indem Gott seiner Kirche den Glauben des frommen Volkes hinzufügte [119], nahm er die Gottlosigkeit des sündigen Volkes

[114] Geschrieben um 377; vgl Palanque, Ambroise, 493f, Dudden, Ambrose II,680f.
[115] Ambrosius formuliert die Stelle mit Philo nach der LXX; vgl Philo, De sacrif Abelis et Caini 1(PAO I,202).
[116] Vgl Cain I,1,3(CSEL 32/I,339f); Philo, De sacrif Abelis et Caini 1(PAO I,202).
[117] Vgl Cain I,1,4(CSEL 32/I,340f); Philo, De sacrif Abelis et Caini 1(PAO I,203). — Eine rein moralische Deutung der Brüder findet sich in Helia 22,85(CSEL 32/II,464f), wo Abel wegen seines unverzüglichen Opfers gelobt, Kain aber getadelt wird, weil er sein Opfer verzögert und nicht Erstlinge darbringt. So wird Abel Vorbild der christlichen Opfergesinnung in Inst virg 1,2(PL 16,305).
[118] Vgl Cain I,2,5(CSEL 32/I,341).
[119] Adiciendo greift das adiecit parere von Gen 4,2 auf; vgl Anm 115.

hinweg, da dies jedenfalls die Worte auszudrücken scheinen, wenn Gott sagt: ‚Zwei Volksstämme sind in deinem Schoß, und aus deinem Leib werden zwei Völker hervorgehen' (Gen 25,23). Dieses Bild der Synagoge und Kirche ging in den beiden Brüdern, Kain und Abel, der Geschichte voraus. Unter Kain wird das brudermörderische Volk der Juden verstanden, das gewissermaßen das Blut seines Herrn, Schöpfers und — durch die Geburt aus der Jungfrau Maria — Bruders verfolgt hat, unter Abel aber das christliche Volk, das Gott anhängt.«[120] Dieses Gottanhangen wird als Abkehr von den irdischen Freuden und Hinwendung zur Erkenntnis Gottes bestimmt und mit dem Beispiel Davids, der in seinem Glauben den Vätern oder Patriarchen nahestand, belegt.[121]

Nach einer längeren Abschweifung zur Heiligkeit der Väter[122] kommt Ambrosius wieder auf die beiden Brüder als Verkörperung des Bösen und Guten, sowie auf deren Reihenfolge im menschlichen Leben zurück[123]. In der Aussage der Schrift: ‚Und Abel wurde ein Schafhirte, Kain aber bebaute die Erde' (Gen 4,2), in der Abel vor Kain genannt wird, sieht der Bischof — wieder mit Philo[124] — den Vorzug des Jüngeren vor dem Älteren in der Gnadenordnung, die somit zum o r d o n a t u r a e, in dem der Ältere dem Jüngeren vorgeht, in Gegensatz steht. Diese Umordnung findet sich auch in beider Beruf ausgedrückt: »Das Bebauen der Erde ist früher ausgeübt worden und steht in der Gnadenordnung tiefer als das Weiden der Schafe; dieses nämlich ist die Aufgabe eines Lehrers und Herrn. Und so hat der Ältere mit Recht bei dem älteren Beruf angefangen, der Jüngere aber das Neuere vorgezogen, das keine Dornen, kein Unkraut hervorbringt und keinem Schuldspruch verfallen ist.«[125] Adam dagegen war

[120] ... quod deus adiciendo ecclesiae suae fidem piae plebis abstulit perfidiam populi praevaricantis, quando quidem verba ipsa hoc significare videantur dicente deo: ‚duae gentes in utero tuo sunt et duo populi de ventre tuo exibunt'. haec figura synagogae et ecclesiae in istis duobus fratribus ante praecessit, Cain et Abel. Per Cain parricidalis populus intellegitur Iudaeorum, qui domini et auctoris sui et — secundum Mariae virginis partum — fratris, ut ita dicam, sanguinem persecutus est, per Abel autem intellegitur Christianus adhaerens deo ... Cain I,2,5(CSEL 32/I,341,11—20). — Nach Incarn 1,5(CSEL 79,227) steht die Verwerfung Kains für die außerhalb der Kirche stehenden Heiden und die Ablehnung ihrer Opfer.

[121] Vgl Cain I,2,5(CSEL 32/I,341).

[122] Vgl ibid 6—9(342—345).

[123] Vgl ibid 3,10(345f). Ähnlich wird zB in Fug 7,37(CSEL 32/II,194) das Kainszeichen dahin verstanden, daß das Böse nicht mehr von der Erde genommen wird.

[124] Vgl De sacrif Abelis et Caini 4(PAO I,206) und Quaest in Gen I,59(Aucher VI,280).

[125] operari terram usu prius est, gratia inferius quam oves pascere. hoc enim instar cuiusdam est doctoris et principis meritoque senior a vetustioribus

Bauer wie Kain, als er aus dem Paradies vertrieben ward. So wird im Bericht von der Geburt der Brüder die Naturordnung gewahrt, wo aber von ihrer Lebensweise gesprochen wird, »der Jüngere dem Älteren vorgezogen, da er — wenn auch der an Alter Jüngere, so doch — an Tugend der Bewährtere ist«[126]. Wenngleich diese zuletzt gemachten Aussagen nicht mehr von der heilsgeschichtlichen Wirklichkeit der beiden Völker reden, sondern moralisch verstanden werden, bestimmen sie doch das zuvor Gesagte als einen Vorrang der Gnadenordnung vor der Naturordnung. Auch zeigen sich heilsgeschichtliche Ansätze, wenn Adam zu Kain in Beziehung gesetzt wird und sich so an Abel, der sich von diesem absondert, der Gedanke eines neuen Adam abzeichnet, ohne daß der Bischof diese Formulierung gebraucht.[127] Dieser Gedanke zeigt sich auch in der Exhortatio virginitatis, wo Abel den christlichen Jungfrauen als Vorbild hingestellt wird: »So ist die zweite Frucht besser als die erste (d. h. Abel besser als Kain), denn jene ist makellos, diese makelhaft, jene hängt Gott an und gehört ganz Gott, diese dagegen bedeutet den weltlichen und irdischen Besitz. Endlich ist in jenem die Erlösung der Welt verkündet, von diesem ihr Untergang, in jenem das Opfer Christi, in diesem der Brudermord des Teufels.«[128] Auch der jüdisch-christliche Gegensatz klingt an, wenn sich die Mahnung anschließt, sich nicht an »irdischen und jüdischen Besitz« hinzugeben[129], wobei diese

inchoavit, iunior, recentiora praetulit, quae nullas spinas, nullos tribulos germinarent, nulli sententiae essent obnoxia. Cain I,3,11(CSEL 32/I,346, 12—17).

126 ... seniori iunior antefertur, quia etsi tempore iunior virtute praestantior est. ibid (346,20f).

127 Ähnlich Int Iob IV(II),9,32(CSEL 32/II,292f): Kain wird zum Typus der Sünde. In ihm (im Sündenfall gleichsam ein zweiter Adam) haben alle gesündigt. Abel wird dagegen in die Nähe Adams vor dem Sündenfall gerückt, so daß Christus, der das in Abel gegebene Bild erfüllt, zum zweiten Adam und zweiten Abel wird.

128 melior itaque secundus quam prior fructus; quia iste immaculatus, ille maculosus. iste adhaerens deo, et totus a domino, ille mundana et terrena possessio. denique in isto mundi redemptio annuntiatur, ab illo mundi ruina. in hoc Christi sacrificium, in illo diaboli parricidium. Exh virg 6,36(PL 16,347).
Incarn 1,4(CSEL 79,226) vermerkt die Vorbildlichkeit des Opfers Abels für das verum sacrificium dei in Jesus Christus. Die Annahme des Opfers Abels und die Verwerfung des Opfers Kains wird in beider Gesinnung begründet, ibid 3(226). Kains Verwerfung wird zum Bild aller außerhalb der Kirche Stehenden, ibid 5(227). — Ähnliche Gedanken auch in Cain II,6,18f(CSEL 32/I,394f): Über Abels Opfer hinaus sind die atl Erstlingsopfer Hinweis auf das vere sacrificium primitivum der Taufe, welches den Saft der alten Lehre enthält. Die Lehre beider Testamente gehört zusammen, wobei diese einander entsprechen wie die species der veritas und die umbra dem splendor. — In seiner hinweisenden Kraft tritt Abels Opfer an die Seite des Opfers Abrahams; vgl Expl Ps 39,12(CSEL 64,219).

129 Vgl Exh virg 6,36(PL 16,347): terrena et iudaica possessio (vgl auch Anm 128:

plötzliche Erwähnung der Juden zeigt, wie sehr der heilsgeschichtliche Gegensatz bei den einzelnen Aussagen mitgedacht werden kann, auch dann, wenn Ambrosius nicht ausdrücklich von ihm spricht. Daß die Juden wirklich nach irdischem Besitz trachten, wird näher am Beispiel der Töchter Salphes aufgezeigt (vgl. Nm 27,1—3), die in ihrer irdischen Gesinnung zum Ausdruck des Verlogenen werden, »in deren Rede nicht die Wahrheit ist; wie im Volk der Juden, die nicht Jesus Christus als Gott, als Sohn Gottes bekennen wollen«[130].

Trotz der überwiegend moralischen Deutung von Kain und Abel[131] läßt ihre Interpretation einige Aussagen über die beiden Testamente erkennen. Vor allem wird wieder der Gegensatz der beiden Völker sichtbar, der in der Hinwendung bzw. Abwendung von Gott und Jesus Christus besteht. Klar wird der Vorrang der Gnadenordnung vor der Naturordnung ausgesprochen und im Wechsel der beiden Völker die neue Wertung ausgedrückt. Im Vorzug Abels ist der Umschwung des Heiles von den Juden zu den Heiden ausgesagt. Die verwendeten Bezeichnungen charakterisieren ihn als einen Neuanfang. Trotz dieses dynamischen Elementes überwiegt die statische Betonung des Gegensätzlichen.

2. Joseph und seine Brüder — Ephraim und Manasse

Obwohl die Gegenüberstellung von Joseph und Josephs Brüdern nicht eigentlich zu den Zweibrüderstellen gehört, steht sie in der Thematik ihrer Aussagen ihnen nahe. Wenn auch die verschiedenen Texte nicht immer die gleiche Auslegung zeigen, läßt sich doch in ihnen der Gegensatz zwischen Juden und Christen festhalten, dem die im Werk des Ambrosius immer wiederkehrende Deutung Josephs als Typus Christi zugrunde liegt.[132]

In den ersten Abschnitten seines Buches De Ioseph spricht Ambrosius von der Vorliebe Jakobs für Joseph und den damit zusammenhängenden Ereignissen. Grundlage ist wieder die Überzeugung von der grundsätzlich typologischen Bedeutung der Patriarchen und ihres Handelns, die der Bischof am Schluß seines Werkes

mundana et terrena possessio). Ähnlich mag der christlich-jüdische Gegensatz anklingen, wenn Incarn 1,3(CSEL 79,226) das Versagen Kains beim Opfer als buchstäbliche Verkennung der Verpflichtung hingestellt wird.

130 ... nec in sermone eorum veritas (cf Ps 5,10); sicut in populo Iudaeorum, qui nolunt Christum Iesum deum dei filium confiteri. Exh virg 6,37(PL 16,347).

131 Vgl auch wieder Fug 8,51(CSEL 32/II,203), S 161, Anm 113.

132 Vgl zB Iac II,9,41(CSEL 32/II,57f); Inst virg 16,101(PL 16,330); Apol Dav I,3, 12(CSEL 32/II,307); Exp Luc V,107(CSEL 32/IV,226); Expl Ps 43,44(CSEL 64,293). Dazu kommen die Äußerungen in De Ioseph. Eine gute Zusammenfassung bringt Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, 116—118.

ausdrücklich formuliert: »So sind die Taten der Patriarchen geheimnisvolle Hinweise auf die Zukunft.« [133]
Jakob zieht den jüngeren Joseph dessen älteren Brüdern vor (vgl. Gen 37,3) und deutet dessen Träume auf Christus. Er wird zum Prophet, auch wenn er — mit seinen anderen Söhnen verwirft er gemeinsam Josephs Traum (vgl. Gen 37,10) — andererseits zum Typ des halsstarrigen, Christus ablehnenden Volkes der Juden wird, wobei diese Ablehnung nur äußerlich ist, während sein Herz die richtige Wahl trifft. So wandelt sich sein Bild vom Typus der Juden zu dem des himmlischen Vaters, der seinen Sohn zu dessen Brüdern schickt (vgl. Gen 37,13f), den verlorenen Schafen des Hauses Israel. In Joseph sucht Jesus sein Volk, findet es aber nicht, da es sich von Gott abgewendet hat, wie der Beschluß der Brüder deutlich macht, Joseph zu töten. [134] Eine in die Einzelheiten eindringende Auslegung zeigt das Verhalten der Juden gegenüber Jesus am Verhalten der Brüder gegenüber Joseph auf: Der Verkauf Josephs weist auf die Ablehnung Christi, das Ausziehen des Leibrockes deutet auf seine Kreuzigung. Die trockene Zisterne, in die man Joseph wirft, versinnbildet die geistige Situation der Unfruchtbarkeit derer, welche die Quellen des lebendigen Wassers verlassen haben. [135]
Stand bisher der Gegensatz zwischen Juden und Christus im Vordergrund, so weitet er sich jetzt auf die Christen aus. Die Mahnung, Christus zu kaufen, geht in die Aussage vom Übergang des Heiles von der Synagoge zur Kirche über [136], sowie in die Gegenüberstellung von Juden und Christen. Während die Juden einen Ziegenbock schlachteten, um Josephs Gewand blutig zu färben, besitzen die Christen das Lamm, das die Sünden der Welt getilgt hat. [137] Daneben wird als Folge der Ablehnung Jesu die Verwerfung und Zersplitterung der Juden vermerkt. [138]
Gegen Ende des Buches finden sich auch positive Äußerungen über die Juden. Von Joseph eingeladen und vom Pharao freudig begrüßt, zeigt sich in den Brüdern Josephs die Bekehrung der Juden und die darüber herrschende Freude der Heidenkirche. [139] Auch Jakob, der die von Joseph gesandten Geschenke sieht und

[133] gesta igitur patriarcharum futurorum mysteria sunt. Ios 14,85(CSEL 32/II, 122,19).
[134] Vgl ibid 2,6—3,10(75—78).
[135] Vgl ibid 3,14—16(80—83). Eine ähnliche Ausdeutung, welche die Überlegenheit der an das Evangelium gebundenen veritas über den im Gesetz greifbaren typus ausspricht, findet sich in Spir III,123—131(CSEL 79,202—206). Zur Josephstypologie in ihrer Anwendung bis ins MA vgl Daniélou, La typologie biblique, 148—154.
[136] Vgl Ios 3,17(CSEL 32/II,83f).
[137] Vgl ibid 18(84).
[138] Vgl ibid (85).
[139] Vgl ibid 13,74(116f).

an sein Wiedergefundensein glaubt, wird zum Ausdruck des endlichen Glaubens der Juden an die Auferstehung Jesu. [140]

Eine wichtige Textstelle bietet die Explanatio Psalmi XLIII. In ihr greift Ambroius den Begriff des Erstgeborenen auf. Obwohl Joseph nicht Erstgeborener ist, wird im Mosessegen (vgl. Dt 33,16f) nach der Lesart des Ambrosius Joseph als solcher bezeichnet. [141] In diesem Titel wird er zum Hinweis auf Christus, den Erstgeborenen, der kommen soll, die Heiden zu versammeln. [142] Damit ist in Joseph und auch in Christus wieder die Umformung der Naturordnung in die Ordnung der Gnade sichtbar; aus dem naturhaften Nacheinander wird ein geistiger Vorrang. [143]

•

Die gleiche Thematik, nun aber wieder an zwei Brüdern, zeigt sich an den Söhnen Josephs, an Ephraim und Manasse.

Im Werk De Patriarchis, das ganz der Auslegung des Jakobssegens (Gen 48f) gewidmet ist, kommt Ambrosius gleich zu Beginn auf den Eifer Josephs zu sprechen, seine Söhne von Jakob segnen zu lassen. Die in dem Geschehen liegende Beziehung auf die beiden Testamente zeigt sich ihm schon darin, daß durch die beiden Söhne Josephs die zwölf Stämme zu dreizehn werden und somit Paulus eine rechtmäßige Stellung unter den Zwölfen bereitet wird. [144] Die eigentliche Bedeutung liegt aber im Segen selbst.
Jakob legte seine Hände über Kreuz auf die vor ihm stehenden Enkel, so daß seine Rechte auf das Haupt des Jüngeren zu liegen kam, und segnete sie (vgl. Gen 48,13—15). Ambrosius deutet das so: »Joseph achtete dabei auf die natürliche Rangordnung, damit er (Jakob) dem älteren Sohne mehr übertrage, so wie auch Isaak den Segen auf Esau, seinen ersten Sohn, übertragen wollte. Jakob aber glaubte, den jüngeren Sohn als Bild des jüngeren Volkes vorziehen zu müssen, so wie er von seiner Mutter vorgezogen worden war.« [145] Eine nähere Entfaltung deutet dann die Namen.

[140] Vgl ibid 80(120).
[141] Ambrosius zitiert: qui est visus in rubo veniat super caput Ioseph et super verticem eius glorificatus inter fratres suos primogenitus, Expl Ps 43,15(CSEL 64,273,6—9). Er liest demnach primogenitus statt des nazarei inter fratres suos der Vulgata, die darin mit LXX und M übereinstimmt.
[142] Vgl ibid 15f(273f).
[143] Diese Gnadenordnung wird vor allem betont in Patr 11,55(CSEL 32/II,156,8f), wo Christus als der primogenitus erscheint non aetatis ordine, sed sacrae successionis praerogativa (sc ordine), indem für ihn die levitische Rangordnung in Anspruch genommen wird.
[144] Vgl Patr 1,2(CSEL 32/II,125).
[145] in quo et Ioseph naturae ordinem servavit, ut seniori filio plus deferret, sicut Isaac quoque in Esau priorem filium benedictionem deferre cupiebat, sed minorem filium in typo iunioris populi credidit praeferendum, sicut erat ipse a matre praelatus. ibid 3(126,9—13).

Während Manasse mit ex oblivione erklärt und auf das jüdische Volk bezogen wird, das seinen Gott ‚vergessen' hat und dessen bekehrte Glieder gleichsam ‚aus der Vergessenheit' zurückgerufen werden, weist Ephraim in seiner Bedeutung von fecunditas darauf hin, daß das jüngere Volk in der ‚Fruchtbarkeit' seines Glaubens dem Vater ‚Zuwachs' bringt und seinen Gott nicht verläßt. [146] Das jüngere Volk ist das Volk der Heiden, auf welches Jakob auf den Einwand Josephs hin ausdrücklich verweist: »Ich weiß, mein Sohn, ich weiß. Auch er (Manasse) wird zu einem Volk werden, auch er wird erhoben werden, aber sein jüngerer Bruder wird größer sein als er, und seine Nachkommenschaft wird die Menge der Heiden sein« (vgl. Gen 48,19). [147] Und so setzt der Segen Jakobs die Namen in der Reihenfolge Ephraim und Manasse (vgl. Gen 48,20). [148]

Auch die Expositio Psalmi CXVIII bringt bei der Deutung des Hohenliedverses: »Seine Linke legt er unter mein Haupt, und seine Rechte wird mich umfangen« (vgl. 2,6) [149] die gleichen Gedanken, wobei Ephraim als Stammvater der Heiden noch ausdrücklicher auf den Glauben der Heiden an Christus bezogen und in der irdischen Gesinnung des ‚Volkes aus der Vergessenheit' der Umschwung zum Bösen und Irdischen schlechthin bemerkbar wird. [150]

Eine andere Erklärung finden dann die beiden Josephsöhne in den ‚Zehntausend Ephraims und den Tausend Manasses' aus dem Mosessegen über Joseph und seine Nachkommen (vgl. Dt 33,17). In ihnen sieht Ambrosius ausgesprochen, »daß das Volk der Heiden, das den ganzen Erdkreis erfüllte, an ihn (Christus, der in Joseph vorgebildet ist) glauben wird, später aber sich auch das Volk der Juden aus der Vergessenheit zur Gnade wenden und glauben werde, denn vergessen hat sein Heil, wer sich so spät zu Christus wendet« [151]. So zeigt sich wie in den Brüdern Josephs auch in

[146] Vgl ibid 4(126f). Die Namensdeutung übernimmt Ambrosius wieder von Philo, dessen moralische Auslegung heilsgeschichtlich verändernd; vgl Philo, De sobrietate 28(PAO II,221), De congressu eruditionis gratia 40(PAO III,80), Legum alleg III,93(PAO I,133f). Der Namensdeutung liegt die Ableitung Ephraims von פרה = fruchtbar sein und Manasses von נשה = vergessen und מן = aus zugrunde; vgl Philo v Alex, Die Werke in deutscher Übersetzung, VI,15, Anm 1.

[147] scio, fili, scio. et hic erit in populum, et hic exaltabitur, sed frater eius iunior maior illo erit, et semen illius erit multitudo gentium. Patr 1,5(CSEL 32/II, 127,8—10).

[148] Vgl ibid (127).

[149] laeva eius sub caput meum et dextera eius conplectetur me. Exp Ps 118,14,31 (CSEL 62,318,24f).

[150] Vgl ibid 32(319).

[151] ... eo quod crediturus esset in eum populus nationum, qui totum repleret

seinen Söhnen neben dem Gegensatz zwischen Juden und Heiden auch die Bekehrung der Juden, von der bei der Deutung der gleichen Schriftstelle das Buch De Patriarchis spricht: »‚Zehntausend Ephraims, sagte er, und Tausend Manasses', d. h. er (Christus) solle über Juden und Heiden herrschen und sich die Fülle der Kirche aus beiden Völkern erwerben.« [152] Diese Fülle der Kirche umschließt aber auch hier den Gegensatz, bzw. eine Steigerung, wie der Hinweis auf David und Saul deutlich macht, denen die singenden Mädchen zehntausend und tausend erschlagene Feinde zusprechen (vgl. 1 Sam 18,7). Da die größere Zahl eigentlich dem König Saul gebührt hätte, machen die zehntausend erschlagenen Feinde Davids deutlich, daß aus ihm Christus hervorgehen werde, in dessen Erlösungswerk eine Umordnung statthat. [153]

In der Gegenüberstellung Josephs und seiner Brüder wurde wieder die Gegensätzlichkeit der beiden Völker klar ausgesagt und darüber hinaus vor allem der Umschwung sichtbar von den Juden zu den Heiden, von einer (gleichsam naturhaft) festliegenden Ordnung zu einer neuen Ordnung der Berufung und der Gnade. Gegenüber dem Brüderpaar Kain und Abel fällt hier die Betonung dieses dynamischen Elementes ins Gewicht. Das gleiche gilt auch von den Söhnen Josephs, bei denen — im Gegensatz zu den moralisch schlecht gezeichneten Brüdern Josephs — der charakterliche Gegensatz lediglich (gleichsam der Vollständigkeit halber) aus den Namen abgeleitet wird. Auch die Einheit der beiden Testamente ist ausgesprochen in der Einheit der Kirche, zu der sich die Juden bekehren müssen.

3. Phares und Zara

Zu den klassischen Aussagen der Zweibrüdertheologie gehört die bereits vorgelegte Deutung der Zwillingssöhne Thamars und Judas:

orbem terrarum, crediturus esset postea etiam populus Iudaeorum ex oblivione conversus ad gratiam; oblitus est enim salutem suam, qui tam sero converteretur ad Christum. Expl Ps 43,18(CSEL 64,276,6—10).

152 decem milia ... Ephraem et milia Manasse (Gen 33,17), i.e. et Iudaeorum et gentium dominetur et ex utroque populo adquirat sibi ecclesiae plenitudinem. Patr 11,56(CSEL 32/II,157,1—3).

153 Vgl ibid. — Apol Dav I,3,12(CSEL 32/II,307) spricht von den 10 000 Davids und den 1000 Sauls und sieht in David den Typus Christi, der in einem Einzelkampf das ganze Volk befreite, wobei auch die Erwählung Davids vor seinen älteren Brüdern erwähnt und neben dem Vorzug Josephs genannt wird. — Der gleiche Gedanke steht in Exp Ps 118,18,24f(CSEL 62,409f), wo zwar nicht vom Gegensatz der Testamente gesprochen, David aber (ähnlich wie Joseph) als dem Jüngeren das Vorrecht der Königssalbung zuerkannt wird. Sein Kampf gegen Goliath ist Typus des Kampfes Christi gegen den Satan, wobei wieder die 1000 Erschlagenen Sauls und die 10 000 Davids genannt werden. Die Fortführung des Textes in 26—30(410—413) greift dann den Gegensatz zwischen dem alten und neuen Gottesvolk auf.

Phares und Zara.[154] In der Auslegung ihrer Geburt (vgl. Gen 38,28—30) gibt Ambrosius seine Vorstellung vom Gegensatz und von der Zusammengehörigkeit der beiden Testamente wieder. Da diese Auslegung schon ausführlich zur Sprache kam, soll hier nur eine kurze Zusammenfassung die Darlegung über die Zweibrüderstellen abrunden.
Im Nacheinander der Zwillinge, von denen der eine sich bei der Geburt zuerst bemerkbar macht, dann aber vom anderen verdrängt und so erst als zweiter geboren wird, zeigt sich Wesen und Bedeutung der zwei Völker. Zuerst war in Zara Gnade und Glaube da, die in Phares von Gesetz und Buchstaben verdrängt werden. Gesetz und Juden erscheinen so als eine Unterbrechung der von Gott geplanten einheitlichen Entwicklung der Gottesverehrung von den Patriarchen bis zu den Christen. Gerade das vorhergehende Erscheinen des zuletzt geborenen Sohnes wandelt den einfachen Gegensatz zwischen den beiden Völkern zu einem in drei Abschnitten verlaufenden Geschehen und spricht dem Gesetz und den Juden klar die Eigenschaft einer Episode, einer Zwischenlösung zu. In Christus, der in Zara von Anfang an da ist, dann aber verdrängt wird und als Letzter kommt, ist die Einheit beschlossen, ist das Gesetz samt den Juden umfaßt. Sein Kommen beseitigt das Dazwischenliegende und stellt die Einheit wieder her, wodurch deutlich die Überlegenheit des Heilsabschnittes der Patriarchenzeit über den der Juden und des Gesetzes ausgesprochen ist. So zeigt sich klar der Gegensatz zwischen Juden und Christen, wie auch zwischen Gesetz und Evangelium. Es ist aber ein Gegensatz, der innerhalb der einen Heilsgeschichte genau geortet ist. Daß der zweite Abschnitt dann, bedingt gerade durch die betonte Einheit des Ganzen, auch positiv bewertet wird, zeigt sich zwar nicht direkt im Bild der Zwillinge, wohl aber in dem mit ihm verbundenen Bild der einen Mauer.[155]

Neben dieser Aussage im Lukaskommentar spricht auch eine Stelle aus der Apologia Prophetae David über die beiden Brüder, die u. a. als Beweis für die typologische Bedeutung des AT angeführt werden.[156] In ihr heißt es, Juda habe die beiden Zwillinge gezeugt, »damit das Geschehen als Bild den beiden Testamenten des Herrn Jesus vorangehe, von denen das eine als Typus seines späteren Todes, das andere aber in der Wahrheit des Evangeliums gegründet ist, (als Bild dafür) daß einmal zwei Völker entstehen müssen, von denen das jüngere im Zeichen des Kreuzes alle

[154] Vgl Exp Luc III,17—29(CSEL 32/IV, 110—120), S 43/50.
[155] Vgl ibid 26(117).
[156] Vgl Apol Dav 3,11—14(CSEL 32/II,305—308).

Wand und die Barrikade des älteren Volkes einreißen sollte. Dieses Volk war mit seiner Hand früher da, ist aber der Geburt nach jünger. Oder aber ist das geschehen, weil der Herr Jesus selbst — geboren aus dem Stamme Juda — seiner Geburt aus der Jungfrau bereits seine Werke vorausschickte.«[157] Diese Aussage gibt zwei Deutungen, von denen die erste wieder vom Gegensatz der beiden Testamente spricht, dabei aber das erste Testament nicht auf die Patriarchenzeit, sondern auf die Zeit der Juden zu beziehen scheint, weil von ihm ja gesagt wird, daß ihm das Geschehen um die Zwillingsgeburt vorausgeht. Dieser Gegensatz erscheint so wieder, wenigstens andeutungsweise, eingeordnet in die größere Einheit der drei Heilszeiten. Die zweite Deutung aber spricht einfach von den Werken Jesu, die schon da sind, bevor er selbst kommt. Dabei ist nicht ausdrücklich gesagt, ob dieses Vorauswirken nur auf die Zeit der Patriarchen beschränkt ist oder aber die ganze vorchristliche Zeit bestimmt.

4. Die Brüder aus dem Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11—32) und die beiden Männer aus dem Gleichnis des Propheten Nathan (2 Sam 12,1—14)

Eine ausführliche Darstellung zweier Brüder als Verkörperung des alten und neuen Volkes bringt die Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn im Lukaskommentar. Nach einer rein moralischen Anwendung auf die Bekehrung eines Christen, der durch die Sakramente in die Kirche aufgenommen wird, nachdem er sich in der Sünde von ihr, von Christus und von Gott entfernt hatte[158], greift Ambrosius die heilsgeschichtliche Bedeutung des Gleichnisses auf.

Die Freude des Vaters, »weil der Sohn verloren war und gefunden ist, tot war und wieder lebt« (vgl. Lk 15,24)[159], bringt Ambrosius auf einen anderen Schriftvers, der in ähnlicher Weise vom Wechsel der Gnade spricht: »Gott hat erwählt, was nicht ist, um das, was ist, zu vernichten« (1 Kor 1,28).[160] Kann der erste Vers heilsgeschichtlich auf die Wiederherstellung der in Adam gefallenen Menschen gedeutet werden, so der zweite auf die Erwählung des

[157] ... ut figura praecederet utroque Iesu domini testamento, quorum alterum in typo futurae mortis eius est conditum, alterum in evangelii veritate, duos populos esse generandos, quorum posterior in crucis signo saepem omnem ac munitionem populi superioris incideret — hic est populus manu prior, ortu posterior — vel quia ipse dominus Iesus natus ex tribu Iuda opera sua ante praemisit quam nobis ex virgine nasceretur. ibid 3,11(306,20—307,5).

[158] Vgl Exp Luc VII,213—233(CSEL 32/IV,378—386).

[159] quia filius perierat et inventus est, mortuus fuerat et revixit. ibid 234(386,24f).

[160] elegit deus quae non sunt, ut quae sunt destrueret. ibid (387,1f).

Volkes der Heiden. Sie, die eigentlich nicht lebten, wurden erwählt, um das Volk der Juden zunichte zu machen.[161] Nach diesen heilsgeschichtlichen Ansätzen geht Ambrosius wieder zur moralischen Mahnung über, nicht auf die Gnade neidisch zu sein[162], um dann endlich auf das zweifache Volk zu sprechen zu kommen, wobei auch da immer noch die paränetische Darstellung neben der heilsgeschichtlichen beibehalten wird:
»Wir wollen auch nichts einwenden, wenn jemand jene beiden Brüder auf die beiden Völker beziehen will, so daß der jüngere das Volk aus den Heiden ist, wie Israel (Jakob), dem der ältere Bruder die Wohltat des väterlichen Segens neidete. Das taten nämlich die Juden, wenn sie sich beschwerten, daß Christus mit den Heiden aß. Und so verlangten sie einen Bock (vgl. Lk 15,29) als ein übelriechendes Opfer. Der Jude sucht einen Bock, der Christ das Lamm.«[163] Der sich hier abzeichnende Gegensatz wird noch verdeutlicht durch den Hinweis auf den Gestank des Verbrechens auf der einen, die Sündenvergebung auf der anderen Seite, durch die Erwähnung des Antichrists und des Christus.[164] Der ältere Bruder »scheint sich auch deshalb über den Bock zu beklagen, weil die Juden den Ritus des alten Opfers verloren haben oder weil kein Blut ihnen nützen konnte, wie das Blut Christi der Kirche; denn das Blut der Propheten konnte sie nicht erlösen.«[165] Ferner erscheint der ältere Bruder als unklug und dem Pharisäer im Tempel vergleichbar (vgl. Lk 18,11f), »welcher glaubte, er habe nie ein Gebot übertreten, weil er das Gesetz nach dem Buchstaben beobachtete«[166], als gottlos, weil er den Bruder anklagt, sein Erbe mit Dirnen verpraßt zu haben, wo doch denen gerade gesagt ist, daß sie vor den Pharisäern ins Himmelreich eingehen werden (vgl. Mt 21,31). Und so heißt es von ihm: »Er steht draußen und wird nicht ausgeschlossen, tritt aber nicht ein, weil er den Willen Gottes über die Berufung der Heiden nicht kennt. So ist er bereits vom Sohn zum Knecht geworden. ... Sobald er (den Wil-

[161] Vgl ibid 234f(386f), wobei Ambrosius trotz der heilsgeschichtlichen auch die moralische Deutung festhält.
[162] Vgl ibid 237f(387f).
[163] nec invidemus si qui(s) duos fratres istos velit referre ad populus duos, ut sit adulescentior populus ex gentibus tamquam Israhel, cui frater maior beneficium paternae benedictionis invidit. quod faciebant Iudaei, cum quererentur quia Christus cum gentibus epularetur, et ideo haedum, mali odoris sacrificium, requisierunt. Iudaeus haedum requirit, Christianus agnum... ibid 239(388,21—389,4).
[164] Vgl ibid (389).
[165] queri etiam in haedo videtur, quia Iudaei ritum veteris sacrificii perdiderunt vel quia nullius sanguis his profuit sicut Christi sanguis ecclesiae; non enim redimere eos sanguis potuit prophetarum. ibid 240(389,8—11).
[166] ... qui putabat quod numquam praeterierit mandatum dei, quia legem servabat in littera. ibid (389,12f).

len Gottes) aber erfährt, ist er neidisch und wird er gepeinigt wegen der Güter der Kirche und bleibt draußen stehen.«[167] Der Vater aber will auch ihn retten und weist ihn auf die Tatsache hin, daß er immer bei ihm war (vgl. Lk 15,31), »als Jude im Gesetz oder als Gerechter in der Gemeinschaft mit ihm«[168], und verheißt ihm diese Gemeinschaft, wenn er von seinem Neid läßt: »Alles was mir gehört, ist auch dein (Lk 15,31), indem du als Jude die ‚Geheimnisse' des AT, oder aber als Getaufter auch die des NT besitzest.«[169]

Die letzten Aussagen offenbarten eindeutig die objektive Güte und Gültigkeit des AT und des Gesetzes, dessen ‚Geheimnisse'[170] den Juden von Gott gegeben, aber auch den Christen mitgegeben sind und so erhalten bleiben. Daran gemessen erscheinen die ‚Geheimnisse' des NT als eine Steigerung, ein darüber hinausgehendes Gut. Das Versagen der Juden liegt nicht in der objektiven Güte des AT, sondern in ihren persönlichen Fehlern, von denen die Selbstgerechtigkeit im Vertrauen auf die buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes, die Unkenntnis der Absichten Gottes und der Neid gegenüber der Begnadung der Heiden genannt werden. Erst auf Grund dieser Fehler gerät der Jude in den eigentlichen Gegensatz zu den Heiden, der nun zu einer Fehlentwicklung seiner Bestimmung wird. Er wird vom Sohn zum Knecht. Er verliert das alte Opfer und sucht nach einem Opfer, das dem Opfer Christi widerspricht. Trotzdem bleibt auch ihm der Weg der Rückkehr ins Vaterhaus offen.

Die Gegensätzlichkeit von Juden und Heiden ruht somit klar auf den heilsgeschichtlichen Gegebenheiten der Berufung der Heiden und der Verstockung der Juden auf. Trotzdem ist die ganze Darstellung einfach vom statischen Element des Gegensätzlichen her geprägt, wenngleich (durch die biblische Erzählung selbst bedingt und durch die genaue Präzisierung des Versagens der Juden als einer Ablehnung der Heidenbekehrung) wieder der den Zweibrüderstellen eigentümliche Gedanke des Heilswechsels anklingt. Es findet sich keine Betonung der zwei Heilszeiten, weshalb man in den Juden, von denen Ambrosius hier spricht, in besonderem Maße das zeitgeschichtliche Judentum sehen kann.

•

Der Gedanke der Ablösung der Juden durch die Christen tritt stärker in der Deutung der beiden Männer aus dem Gleichnis des

[167] ... stat autem foris, nec excluditur, sed non ingreditur ignorans voluntatem dei de vocatione gentium servus iam factus ex filio ... ubi cognovit, invidet et torquetur ecclesiae bonis et foris stat. ibid 241(389,17—20).
[168] ... vel quasi Iudaeus in lege vel quasi iustus in communione. ibid 242(389,24f).
[169] ... ‚et omnia mea tua sunt', vel Iudaeus sacramenta veteris testamenti, vel baptizatus etiam novi possidens. ibid 243(390,1—3).
[170] Zu den Sakramenten des AT vgl S 387/405.

Propheten Nathan (2 Sam 12,1—14) hervor. In der Apologia David altera[171] forscht Ambrosius, über das in der Schrift Berichtete hinausgehend, nach dem geheimnisvollen Sinn der Begebenheit und sieht wieder in den beiden Männern die Völker der Juden und der Christen verkörpert. Der reiche Mann steht für das Volk der Juden. »Es ist reich im Gesetz, reich durch die ihm anvertrauten Worte Gottes, reich durch die Prophezeiungen, reich durch die Weissagungen.«[172] Das christliche Volk ist im Gegensatz dazu arm. Aber es handelt sich dabei um eine Armut, die das Reich Gottes einbringt, »eine gute Armut, die nicht verliert, was sie besaß, eine gute Armut, die — auch wenn sie keine Geldschätze besitzt — dennoch Schätze der Wissenschaft und Weisheit hat«[173]. Obwohl der Reiche, das Volk der Juden viele Opfertiere besaß, schlachtete es dennoch das eine Lämmchen des Armen und unterwarf es einem glorreichen Leiden. Die Juden schlachteten es für einen Fremden (vgl. 2 Sam 12,4), d. h. für die Sünden. So wird durch die Gesinnung der Juden das Hinopfern des Lämmchens des Armen, das Hinopfern Christi, das an sich zum Heile gereicht, ihnen selbst zur neuen Sünde, »denn wenn auch dessen Leiden zum heilbringenden Geschehen wurde, so scheint es doch jenem Volk Mehrung seiner Raserei gewesen zu sein, eine Speise der Schuld und eine aufreizende Sünde«[174], so wie Judas der Bissen zum Unheil wurde, weil er ihn nicht im Glauben empfing (vgl. Jo 13,27). In der Antwort, die David auf die Parabel Nathans gibt und in welcher der König das Verhalten des Reichen verurteilt, sieht Ambrosius das Urteil Davids über seine eigene Sünde wie über das Volk der Juden.

Noch lag in der Darlegung des Bischofs das Schwergewicht auf der Darstellung des Gegensatzes. Dieser beruhte auf dem Reichtum des heilsgeschichtlichen Vorzuges Israels, der sich konkret in Gesetz, Offenbarung und Prophetie sowie (als einem Teil des Ganzen) im Opferkult zeigt. Das moralische Versagen der Juden führt zu einem Mißbrauch der rechten Ordnung, der den Verlust des Reichtums bringt. In der Ermordung und Ablehnung Jesu bewirken die Juden zwar das Heil, das aber durch ihren Unglauben für sie

[171] Trotz starker Anzweiflung und berechtigter Schwierigkeiten halten wir die Authentie des Werkes und nehmen für Apol Dav und Apol alt eine ähnliche Lösung an wie für Myst und Sacr (S 393, Anm 45). Zur Frage nach der Echtheit vgl CP,29(Nr 136).

[172] ille dives in lege, dives eloquiis dei sibi creditis, dives prophetiis, dives oraculis. Apol alt 11,57(CSEL 32/II,398,2f).

[173] bona paupertas, quae quod habuerit non amittit. bona paupertas, quae si thesauros non habet pecuniae, habet tamen thesauros scientiae atque sapientiae. ibid (398,6—9).

[174] cuius quidem passio licet ad sacrarium salutare profecerit, tamen videtur illi sui fuisse furoris augmentum et cibus culpae incentivumque peccatum. ibid 59(399,12—15).

selbst zum Unheil wird. Der Verlust ihres Reichtums läßt einen neuen Reichtum sichtbar werden[175], einen Reichtum an Weisheit, den das ursprünglich arme Volk der Christen besitzt. Damit ist die statische Vorstellung des Gegensatzes bereits überboten zugunsten des Gedankens von einer Ablösung der Juden durch die Christen, der dann besonders in der Auslegung des Urteils Davids zum Ausdruck kommt:
»,Jener Mann ist des Todes würdig..., und das Lämmchen wird er vierfach erstatten' (vgl. 2 Sam 12,5b). Das besagt: Das Volk der Juden wird zugrunde gehen, aber das christliche Volk wird größere Güter genießen, weil der Zustand, der aus der Auferstehung entsteht, beständiger ist als das Gegenwärtige.«[176] Ein interessanter Abschluß der Darlegung, der einen für Ambrosius typischen Gedanken zeigt. Zunächst ist mit dieser Aussage klar der aus der prophetischen Sicht Davids in der Zukunft liegende Übergang des Heiles auf die Christen und das damit verbundene heilsgeschichtliche Ende des Judentums ausgesprochen; auf die Juden folgen die Christen. Ein Zustand, der — da aus der Auferstehung folgend — von größerer Beständigkeit ist als der Heilszustand des AT, aus dem heraus David prophetisch urteilt. Doch mag mit dieser Aussage auch der Gedanke verbunden sein, den man bei Ambrosius öfter findet, daß nämlich der Zustand der Auferstehung — jetzt allerdings nicht mehr der Auferstehung Jesu, sondern der der Christen — der irdischen Gegenwart überlegen ist, worin wieder die Tatsache deutlich würde, daß das Verhältnis von Erde und ewiger Seligkeit dem von AT und NT entspricht.[177] Von da her könnte dann der Hinweis auf den zukünftigen Untergang der Juden auch zeitgenössisch interpretiert werden als Ausdruck der Hoffnung auf eine endgültige Überwindung der auch im vierten Jahrhundert noch missionarisch regen Synagoge.

§ 4. Rachel und Lia

Eine der für die Zweibrüdertheologie wesentlichen Personengruppen ist die der beiden Schwestern und Frauen Jakobs: Rachel und Lia. Sie stehen in ihrem Verhalten in einer großen Nähe zu Sara und Hagar und werden wie diese in den Werken des Ambrosius zu Typen von Kirche und Synagoge.[178]

[175] Zwar ist nur der geistige Reichtum der bona paupertas genannt, doch stehen bei Ambrosius die Begriffe bonum und novum einander nahe.

[176] ,dignus est morte vir ille ... et oviculam restituet in quadruplum', h.e. periturum populum Iudaeorum, sed cumulatioribus bonis fruiturum populum Christianum, quia praestabilior est praesentibus status, qui ex resurrectione debetur. ibid 60(399,19—24).

[177] Vgl zB S 79, Anm 37f.

[178] Vgl Abr I,4,24(CSEL 32/I,519,14), wo es ausdrücklich heißt, daß auch Rachel und Lia getan hätten, was Sara und Hagar getan.

1. Der grundlegende Text entstammt dem 2. Buch De Iacob et vita beata. Hier erscheint Jakob als der Typ Christi und wird eingeführt als »der Mann zweier Ehen, d. h. des Gesetzes und der Gnade, der zuvor die Jungfrau Rachel liebgewann und sie mit frommer Neigung als die für ihn zur Ehe bestimmte liebte (vgl. Gen 29,18). Da aber Lia wie das Gesetz dazwischentrat und sich — schwach an ihren Augen — wie die Synagoge heranschlich (vgl. 29,17.23 f), die infolge der Blindheit ihres Geistes nicht sehen konnte, da wurde die Gnade für die heilige Rachel übergroß. Sie erfuhr eine Ehe, die über jene erste hinausging, und ließ die kommende Herrschaft der Kirche schon damals in der Bedeutung ihres Namens sichtbar werden. Glückselig ist Rachel, die in ihrem Gebären die Schmach tilgte (vgl. ibid 30,23); glückselig ist Rachel, die die Gewohnheiten und Irrtümer der Heiden verbarg (vgl. ibid 31,34).« [179]

Der Text zeigt die bereits im Bild der verschiedenen Ehen geschilderte Situation von drei aufeinanderfolgenden Heilsabschnitten. [180] Einer ersten Hinwendung Christi zur Kirche folgt die Zeit des Gesetzes in der Schilderung eines ursprünglich unbeabsichtigten Dazwischentretens, die aber in ihrer Bezeichnung als Ehe dann doch Verbindlichkeit und Sinn zuerkannt erhält. Die negative Eigenschaft dieser Ehe liegt in ihrer Blindheit für Christus und läßt diesen eine neue Verbindung mit der Kirche eingehen. Dieses Nacheinander der verschiedenen Heilsabschnitte ist wieder Ausdruck für die Einheit der Testamente in der einen Heilsgeschichte, die ihre Einheitlichkeit hier im Gegensatz zum Bild der verschiedenen Ehen des einen Gottesvolkes von dem einen Herrn erhält. Die Heilsgeschichte ist aber auch der Rahmen für die Darstellung des Gegensatzes zwischen Gesetz und Gnade, zwischen Synagoge und Kirche. Wird die Verbindung der Synagoge mit Christus als eine Störung und ein Dazwischentreten verstanden, so die der Kirche als die Verwirklichung eines Planes und Anspruches, der von Anfang an da war. Ist die Synagoge blind, so die Kirche makellos durch ihre

[179] ... duorum vir coniugiorum, h.e. consors quidam legis et gratiae, qui virginem Rachel ante dilexit et praedestinatam sibi in coniugium pio amabat affectu. sed quoniam Lia tamquam lex subintravit et oculis infirmior obrepsit tamquam synagoga, quae mentis caecitate Christum videre non potuit, superabundavit gratia sanctae Rachel, quae supra primum illud est expedita coniugium, quae ecclesiae principatum futurum iam tunc nominis sui interpretatione signabat, beata Rachel, quae abstulit obprobrium suo partu: beata Rachel, quae abscondit cultus erroresque gentilium ... Iac II,5,25(CSEL 32/II,46,14—23). Als Typus der Kirche erscheint Rachel durch das Verbergen der Götzenbilder auch in Fug 5,27(CSEL 32/II,185), in ihr ist das Licht da und nicht der Schatten. — Die Anspielung auf den Namen Rachel und seine Deutung ist nicht näher zu präzisieren.

[180] Vgl S 57f, 62/64.

Fruchtbarkeit, wobei dieser Gegensatz die äußeren Glieder zweier Gegensatzpaare (blind — sehend und unfruchtbar — fruchtbar) vereint. Diese Formulierung ist nicht unbegründet, da nach der Darstellung von Gen 29f Rachel sowohl strahlenden Auges, wie auch nach einer Zeit der Unfruchtbarkeit fruchtbar war. [181] Über diese Gegensätzlichkeit zur Synagoge hinaus erfährt die Kirche in der Gestalt Rachels, welche die Hausgötter stiehlt und verbirgt (vgl. Gen 31,19.34), auch eine Abgrenzung gegenüber den heidnischen Irrtümern.
Somit ist der Text vor allem vom Gegensatz zwischen Synagoge und Kirche geprägt, wenngleich auch die Elemente der Einheit nicht unberücksichtigt bleiben. [182]

2. Ein zweiter bedeutsamer Text findet sich in der Erklärung des Gesetzespsalmes. Die Deutung des 148. Verses: »Meine Augen kamen der Morgenröte zuvor, über deine Worte nachzusinnen« [183] läßt den Bischof den ähnlichen Vers von Hl 3,1 zitieren: »Des Nachts auf meinem Lager habe ich gesucht, den meine Seele liebt« [184] und weiter Hl 7,11 f: »Komm Bruder, wir wollen auf das Feld gehen, wir wollen ruhen in den Dörfern, des Morgens laßt uns aufstehen und zu den Weinbergen gehen« [185]. Beide Verse sind ihm dabei Ausdruck der Sehnsucht der Kirche nach der Ankunft Christi und nach seiner Erlösungstat. [186] Dann geht Ambrosius zu den folgenden Versen des Hohenliedes über: »Dort will ich dir meine Brüste reichen; die Granatäpfel duften« (vgl. Hl 7,12f) [187]. Die hier genannten Granatäpfel bestimmen die weitere Auslegung. Sie zeigen, »daß die Heiden, die ursprünglich stanken, da sie schwach, nicht mannhaft und infolge ihres Unglaubens krank waren, begonnen haben, Früchte des Wohlgeruches zu bringen, nachdem sie an die Ankunft des Herrn geglaubt hatten« [188]. Nachdem so in der

[181] Den Übergang von der Unfruchtbarkeit der Kirche in der Zeit des Gesetzes zur Fruchtbarkeit greift ein Text aus De virginitate auf, der von Rachel als einer aus Liebe Verwundeten spricht und deren Eifersucht gegenüber der fruchtbaren Lia festhält. In dieser Haltung wird sie zum Typ der Kirche, die von der Unfruchtbarkeit zur Fruchtbarkeit finden wird. Vgl Virginit 14,91(PL 16,289).

[182] Immer wieder ist Rachel Typus der Kirche; vgl zB Patr 12,57(CSEL 32/II,159) und ähnlich Ep 70,10—12(PL 16,1236f), Iac II,7,34(CSEL 32/II,52).

[183] praevenerunt oculi mei mane meditari verba tua (cf Ps 118,148). Exp Ps 118,19,22(CSEL 62,433,7f).

[184] in cubili meo in noctibus quaesivi quem dilexit anima mea (cf Cant 3,1). ibid 23(433,21f).

[185] veni, frater meus, exeamus in agrum, requiescamus in castellis; diluculo surgamus in vineas (cf Cant 7,11f). ibid (433,25—27).

[186] Vgl ibid (433f).

[187] ibi dabo ubera mea tibi. dederunt madragorae odorem (cf Cant 7,12f). ibid 24(434,11f).

[188] . . . gentes, quae ante faetebant, cum essent infirmiores evirata quadam inbecillitate perfidiae, boni odoris fructus ferre coepisse, postquam in adven-

typologischen Bedeutung dieser Schriftverse das Thema AT — NT bereits angeklungen ist, führt eine andere Spur ausdrücklich in die Thematik hinein.
Die Granatäpfel bringen Ambrosius auf die Granatäpfel, welche nach dem Bericht der Schrift Rachel von Lia erhielt (vgl. Gen 30,14—16). Ruben, der Erstgeborene Lias, hatte sie seiner Mutter gebracht, »die mit ihren triefenden Augen das Bild der Synagoge erhalten hatte, weil diese mit dem stumpfen Auge eines schwachen Geistes die Gnade Christi nicht sehen konnte. Damit wird ausgedrückt, daß sie die Früchte, die einst die Synagoge vom erstgeborenen Sohn Gottes erhalten hatte, der Kirche zugestand. Da aber Lia aus dem (um den Preis der Äpfel) erlangten Beischlaf jener Nacht (mit Jakob) ihren späteren Erben gebar, wird darin ein Geheimnis erfüllt. Denn in den glaubenden Aposteln ist durch die Gnadenwahl der Rest der Juden zum Heil gelangt.« [189]

In den Aussagen dieses Textes interessiert nicht die Dazwischenkunft der Synagoge, sondern der Übergang des Heiles von ihr zur Heidenkirche und der darin greifbare Gegensatz der beiden Heilsgrößen. Der schwache Geist der Synagoge kann Christus nicht sehen, weshalb sie die Granatäpfel, die sie einst als Zeichen der Fruchtbarkeit von Jesus erhalten hatte, an die Kirche weitergeben muß, worin trotz des betonten Gegensatzes auch die Einheit aufscheint, die dann im anschließenden Text noch hervorgehoben wird, obwohl dieser nicht mehr mit dem Bild der beiden Frauen Jakobs im Zusammenhang steht. [190] Dazu kommt noch eine Einzelheit, die der vorige Text nicht vermerkte: In dem Übergang des Heiles an die Heidenkirche, gerade im Verlust ihrer Fruchtbarkeit an die Kirche wird der Synagoge eine letzte Frucht geschenkt, Lia gebiert einen Sohn, wodurch bildhaft die Rettung des Restes aus Israel ausgesprochen ist. In den Aposteln, in denen sich der Übergang zur Kirche deutlich zeigt, findet gleichzeitig die Synagoge ihre Erfüllung.

tum domini crediderunt. ibid (434,14—16). — Die Granatäpfel als Typus der Kirche auch in Exam III,13,56(CSEL 32/I,99) und Iac II,1,3(CSEL 32/II,34). Daß sie auf dem Acker Jakobs wachsen, zeigt die Verbundenheit der Kirche zum alten Volke Israels; vgl ibid.

189 ... quae lippientibus oculis synagogae figuram accepit, quia Christi gratiam videre non potuit hebetato debilis mentis obtutu. quo declaratur, quod fructus, quos ante synagoga a primogenito dei filio susceperat, ecclesiae concessit. sed quia illius noctis potita concubitu genuit Lia suae posteritatis heredem, impletur mysterium, quoniam credentibus apostolis reliquiae Iudaeorum per electionem gratiae salvae factae sunt. Exp Ps 118,19,24(CSEL 62,434,19—26).

190 Vgl ibid 25(435), wo der Kirche ausdrücklich die Information durch die alten und neuen Schriften zugesprochen wird.

Und so wird Rachel schließlich selbst zum Ausdruck der Einheit, indem sie — ähnlich wie oben Sara und Jakob [191] — als Typus der Kirche selbst die beiden Heilsabschnitte in sich vereinigt. Die weinende Rachel, die sich nicht trösten läßt (vgl. Jer 31,15 und Mt 2,18), ist die Kirche, die über die Sünder weint. Ihre Trostlosigkeit wird aber auch heilsgeschichtlich auf die Juden bezogen, die sie geboren und die nicht mehr sind, weil sie nicht an Christus glaubten, während ihre Freude den Christen gilt, die aus den Heiden versammelt wurden, weil sie zu sein begonnen haben, was sie vorher nicht waren. [192] So erscheint die Zeit der Juden und die der Heidenchristen als zwei sich nacheinander an Rachel erfüllende Heilsabschnitte.

*

Eine kurze Zusammenfassung der in Rachel und Lia greifbaren Gegebenheiten muß als erstes die durch die Betonung des verschiedenen Wechsels der einzelnen Heilssituationen spürbare Dynamik festhalten. Im Dazwischentreten Lias und der später erfolgenden Ehe mit Rachel (bzw. in der Übergabe der Granatäpfel an Rachel) wird der Wechsel der heilsgeschichtlichen Epochen sichtbar. Im Heilsplan bedingt das Dazwischentreten der Synagoge eine erste Veränderung, während nach dem Versagen der Synagoge eine zweite Änderung im Ablauf der Heilsgeschichte die Vollendung des zuerst Geplanten bringt.
Durch diese Angelpunkte wird das Heilsgeschehen je nach den Aussagen der einzelnen Texte in zwei oder drei Heilszeiten gegliedert, die man als die vorgesetzliche Zeit, die Zeit des Gesetzes und die der Kirche anzusprechen hat. Die so verstandene Heilsgeschichte ist der geeignete Rahmen, alle wesentlichen Fakten einzuordnen. Den Gegensatz zwischen Gesetz und Kirche, der ein Gegensatz zwischen Blindheit und klarem Sehen, zwischen Unfruchtbarkeit und Fruchtbarkeit, geschichtlich konkret: zwischen Juden und Heiden ist; die Einheitlichkeit der Heilsgeschichte, die garantiert ist in dem einen geschichtlichen Nacheinander, in der Einheit Christi und auch (in der Bildänderung, nach der Rachel selbst alle Zeiten hintereinander durchläuft) in dem einen weiblichen Partner. Die Vorstellung, welche alle diese Elemente umfaßt, ist die der Entwicklung, die zwar keine ausdrückliche Darlegung erfährt, sich aber in zwei Bemerkungen abzeichnet: in der Feststellung von der Steigerung, welche die Ehe mit Rachel gemessen an der mit Lia darstellt, und in dem Hinweis auf die Erfüllung, welche die inzwischen abgefallene Synagoge in der Rettung ihres Restes erfährt.

[191] Vgl S 142/44, 157f.
[192] Vgl Expl Ps 37,10(CSEL 64,143f).

§ 5. Verschiedene Zweipersonengruppen

Im folgenden kommen noch einige Gruppen zur Sprache, welche im wesentlichen die gleichen Gedanken bringen, der Vollständigkeit halber aber angeführt werden sollen. [193]

1. Die beiden Frauen Davids (Achinoam und Abigaeam) — David und Betsabee

In diesen beiden Personengruppen wird eine Erweiterung und Ergänzung dessen faßbar, was in der Darstellung des Bildes von der mehrfachen Ehe gesagt wurde. [194]

In seinem 31. Brief an Irenäus [195] antwortet Ambrosius auf eine Anfrage nach dem Unterschied zwischen einem Menschen, der von Anfang an glaubt, und einem solchen, der erst in spätem Alter zum Glauben kam. Der Bischof sieht das Problem bei Joel ausgesprochen, welcher sagt: »Weine mit mir über die Braut, die wegen ihres jugendlichen Gemahls in Sack gekleidet ist« (vgl. Joel 1,8). [196] Die Braut steht für die Synagoge, die in ihrer Jugend dem Worte Gottes verlobt war, bzw. für die zur Sünde abgefallene Seele. [197] Diese bei Ambrosius beliebte, von Origenes übernommene Doppeldeutung auf Seele oder Kirche (bzw. Synagoge) wird die ganze Auslegung hindurch festgehalten und gibt so die Möglichkeit, die einzelnen Aussagen — obwohl die moralische Deutung im Vordergrund steht — auch auf die Synagoge und Kirche anzuwenden.
So überträgt Ambrosius die eingangs erwähnten zwei Arten des Gottdienens, den Dienst von Jugend an und das späte Dienen, auf Juden und Heiden und sagt: »Die israelitische Seele aus der alten Familie und dem Geschlecht der Patriarchen wäre — hätte sie den Lauf des Glaubens unversehrt erhalten — mit großem Verdienst die Braut des jungfräulichen Wortes gewesen. ... Die andere ist aus den Heiden erworben. Beide sind Braut des einen Wortes, was ein großes Geheimnis ist.« [198] Zur Erläuterung geht er auf die

[193] Dabei können nicht alle Zweiergruppen genannt werden. So wurde die Polarität von Moses und Josue bereits bei den Bildern des Gesetzes erwähnt (vgl S 10/14) wie auch der Gegensatz zwischen der Schwester und der Frau des Moses (vgl S 16f).

[194] Vgl S 54/68.

[195] Über Irenäus vgl S 98, Anm 1. Der Brief ist zeitlich nicht genau festzulegen. Die ungefähre Datierung bei Migne (PL 16,859) auf das Jahr 387 hat gute Gründe für sich, zumal Dudden für die Briefe 26, 27 und 29, die ebenfalls an Irenäus gerichtet sind, etwa die gleiche Zeit annimmt; vgl Dudden, Ambrose II,702.

[196] lamentare ad me super sponsam praecinctam sacco in virum eius virginalem. Ep 31,1(PL 16,1065).

[197] Vgl ibid 1—3(1065f).

[198] ... Israelitica anima veteris prosapiae ex genere patriarcharum, quae si inoffensum fidei servasset curriculum, magni meriti foret sponsa verbi virginalis ... altera quoque est acquisita ex gentibus, et utraque sponsa unius verbi, quod est magnum mysterium. ibid 4f(1066).

beiden Frauen Davids, Achinoam und Abigaeam, ein und bringt in ihnen den Wechsel von den Juden zu den Heiden zum Ausdruck. Zuerst hatte David Achinoam zur Frau, später auch Abigaeam.[199] Die erste war streng im Gegensatz zur Anmut und Barmherzigkeit der zweiten Frau, deren Name schon auf Christus weist, in welchem sie »den göttlichen Tau des Vaters erhielt«[200]. Vorher mit Nabal verheiratet, wird sie durch dessen Tod frei und stellt in ihrer Heirat mit David die Verbindung der zum Glauben kommenden Heidenkirche mit Christus dar.[201] Befreit von der Sünde und überhäuft mit Gnadengeschenken wendet sie sich der Liebe Christi zu, der sich ihr nach einer Zeit der Buße und Trauer (vgl. Dt 21,11f) nahen kann.[202] Bei Achinoam wird der entgegengesetzte Vorgang sichtbar. Sie verhält sich David und damit Christus gegenüber nicht recht[203] und wird von ihm abgelehnt, so daß ihr der Teufel Schönheit und Fruchtbarkeit nimmt. Damit hat sie — die zuerst gläubige Seele oder Synagoge — ihren Mann verloren. Ihre Unbeherrschtheit hat den Tod des Wortes verschuldet, sie trauert und sucht einen Fürsprecher. Zur Buße gerufen kann sie noch Erbarmen finden.[204]

Der Text gibt eine einfache Gegenüberstellung der beiden Frauen als Repräsentanten der Synagoge und der Heidenkirche, wobei klar das heilsgeschichtliche Element zweier Heilszeiten in die Darstellung eingefügt wird. Die Synagoge, mit Christus verlobt bzw. ihm in einer Ehe verbunden, verliert durch ihre Unbeherrschtheit und Härte die Liebe des Mannes und den Mann selbst, wodurch in ihrem Leben deutlich zwei Zeitabschnitte unterschieden werden, die in gleicher Weise, aber mit umgekehrten Vorzeichen auch im Leben der zweiten Frau zu finden sind, deren erste Ehe mit der Härte und Unbeherrschtheit des Heidentums nach dem Tod des ersten Mannes durch die Verbindung mit Christus abgelöst wird. An sich liegt der Nachdruck des Textes nicht auf diesen heilsgeschichtlichen Zusammenhängen, vielmehr gibt er eine Antwort auf die Frage nach dem Unterschied zwischen dem, der von Jugend auf Gott dient, und dem, welcher erst in späterer Zeit dazu findet. Und die Antwort lautet: Es gibt eigentlich keinen Unterschied,

[199] Vgl 1 Sam 25. Daß Achinoam, die zum ersten Mal 1 Sam 25,43 erwähnt wird, bereits vor Abigaeam Davids Frau war, ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit aus 1 Sam 27,3 und 30,5, sowie aus 2 Sam 3,2.

[200] ... quae suscepit divinum illum paternae gratiae rorem. Ep 31,5(PL 16,1066). Zur Interpretation des Namens vgl Hieronymus, De nom Hebr(PL 23,1254): pater exsultationis, sive roris.

[201] Vgl Ep 31,6f(PL 16,1067).

[202] Vgl ibid 10—12(1067f).

[203] Vgl ibid 8(1067).

[204] Vgl ibid 8—10(1067f).

entscheidend ist, daß man mit Christus verbunden ist und bleibt. Wer die Verbindung anfangs besaß und dann verloren hat (wie die Synagoge), kann und muß sie in echter Buße wieder suchen; wer sie anfangs nicht besaß und spät errang (wie die Kirche), muß sie erhalten, darf nicht mehr in die Knechtschaft zurück. [205] Trotz dieses Übergewichtes der moralischen Deutung des Textes können aber folgende Aussagen über die beiden Testamente festgehalten werden: Die Testamente sind eins in Christus, mit dem sie beide — vom biblischen Bild her sogar gleichzeitig — verbunden sind. Daneben wird der bereits erwähnte Angelpunkt sichtbar, der die Zeit der Synagoge und die der Heidenkirche fixiert, ohne daß aber die beiden Frauen für je eine dieser Zeiten als Repräsentanten stünden, vielmehr sind die Heilsabschnitte in beider Leben abgezeichnet. Eine Darstellung, die in gleicher Weise Einheit und Gegensatz in der Heilsgeschichte und ihren Abschnitten offenbart. [206]

•

Der Gedanke einer Ehe Christi mit der Kirche, die vorher einem anderen Mann angehörte, taucht auch unter dem Bild der Ehe Davids mit Betsabee auf, von der Ambrosius — ähnlich wie von Jakob und Esau — sagt: »In ihrem Bildsein ist sie ein Geheimnis, in ihrer geschichtlichen Realität eine Sünde; die Schuld ist durch den Menschen, das Geheimnis durch das Wort.« [207] Ambrosius verweist dabei ausdrücklich auf seine bereits in der Apologia prophetae David und in der Apologia altera gegebene Darstellung. [208]

Betsabee ist David bildhaft an die Seite gestellt, »damit die Versammlung der Heiden bezeichnet würde, die Christus nicht in einer gesetzmäßigen Glaubensgemeinschaft angehörte, weil sie einmal gegen die Vorschrift des Gesetzes durch abschirmende Vorhallen hindurch zu seiner Gnade vordringen werde, wo die bloße Redlichkeit des Geistes und seine offene Einfalt im rechtfertigenden Geheimnis des Bades den Sinn des wahren David und ewigen

[205] Vgl ibid 13(1068).
[206] Off II,10,52f(PL 16,117) bringt ein Bild, das im Zusammenhang genannt zu werden verdient: Als Typus der congregatio nationum besucht die Königin von Saba Christus, den wahren Salomon. Doch sie verdrängt nicht dessen Frauen und Diener, sondern preist diese selig (vgl 3 Kg 10,8). Sie stehen einfach für die, welche im AT wie im NT dem Herrn anhangen. Ohne heilsgeschichtlichen Bezug bietet der Text eine unkomplizierte Aussage über die Einheit der Testamente und die sie begründende Mitte: Christus.
[207] mysterium igitur in figura, peccatum in historia; culpa per hominem sacramenta per verbum. Exp Luc III,38(CSEL 32/IV,127,3—5). Vgl den ähnlichen Ausdruck von Exp Ps 118,16,18(CSEL 62,362,8f), S 153, Anm 84.
[208] Vgl Exp Luc III,38(CSEL 32/IV,127).

Königs umstimmen und seine Liebe entflammen würde«[209]. Ihr geheimes Kommen zu David wird als Täuschung des Fürsten dieser Welt in der Gestalt ihres Mannes Urias verstanden. »Sie trat wie eine Ehebrecherin ein, um das gesetzmäßige Recht für sich in Anspruch zu nehmen.«[210]
So zeigt der Text die gleiche Situation, die oben in der Gestalt der Abigaeam sichtbar wurde. Die Heidenkirche ist nacheinander zuerst dem Fürsten dieser Welt und dann dem Herrn anvertraut. Ungewöhnlich ist es, diese zweite Verbindung unter dem Bild eines Ehebruches auszusprechen und von ihr zu sagen, sie sei gegen die Vorschrift des Gesetzes, wo sonst immer gerade die Legitimität dieser zweiten Verbindung und ihr Zusammenhang mit dem Gesetz hervorgehoben wird.[211] Es ist ein Beweis mehr, wie Ambrosius die Vielschichtigkeit der Verbindung von AT und NT, von Synagoge und Kirche, Juden und Heiden kennt und wie unbekümmert er sie nachzeichnet, wobei beachtet werden muß, daß die meisten seiner Formulierungen aus Predigten stammen und nicht die gefeilte Form einer dogmatischen Definition besitzen. So will der Bischof im Bild des Ehebruchs nichts anderes, als die Schwierigkeit und eine gewisse Gewalttätigkeit aussagen, mit der die Kirche sich in ihrer Hinwendung zu Christus gegen eine bestehende Ordnung durchsetzen mußte.

Das Bild der Betsabee erfährt in der Apologia altera[212] eine Veränderung. In ihrer ehebrecherischen Beziehung zu David wird sie zum Bild der Synagoge und der unter dem Gesetz lebenden Juden, aus deren ehebrecherischer Familie Jesus stammen sollte. David dagegen ist das Bild des Heiligen Geistes und weist auf die Abstammung Jesu aus (dem Heiligen Geist und) der Jungfrau. So sagt die Verbindung in ihrem positiven (David) und negativen Element (Betsabee), daß »die Beobachtung des Gesetzes abgeschafft werden mußte, damit an ihre Stelle die Wahrheit und Gnade trete«[213].
Eine weitere Veränderung des Bildes bringt die unmittelbar folgende Deutung, in der Betsabee die negative Situation der Juden

[209] ... ut significaretur congregatio nationum, quae non erat Christo legitimo quodam fidei copulata conubio, quod aversariis quibusdam foret vestibulis in eius gratiam praeter legis ingressura praescriptum, in qua nuda mentis sinceritas et aperta simplicitas lavacri iustificante mysterio veri David et regis aeterni mentem transduceret, lacesseret caritatem. Apol Dav I,3,14(CSEL 32/II,308,9—15).

[210] ... tamquam adulter intravit, ut ius legitimum vindicaret. ibid (308,18f).

[211] Vgl zB S 56f.

[212] Zur Authentie vgl S 175, Anm 171.

[213] abolenda fuit legis observantia, ut veritas substitueretur et gratia. Apol alt 7,37(CSEL 32/II,382,22f).

und die positive der Christen in ihrer Person vereint.[214] Dabei ruft Ambrosius ein neues Bild zu Hilfe, das der beiden Söhne Davids und Betsabees, wodurch die Darlegung einen direkten Bezug auf die Zweibrüdertheologie erhält: »Ein Geheimnis haben wir genannt. Höre jetzt noch ein anderes, damit ihr euch erinnert, daß aus der ersten Empfängnis der Betsabee ein Sohn geboren wurde, welcher starb, dann aber Salomon zur Welt kam. Jenes Kind stammte aus der ehebrecherischen Empfängnis, dieser aber — Salomon — schon aus offizieller Ehe. Daraus wird klar, daß man in David den Propheten sehen muß, im Propheten aber das prophetische Volk. Aus ihm und der Synagoge wurde zuerst das Volk der Juden geboren, das aber — da es im Verhältnis zu seinen Vorfahren entartet, durch Schande gebildet und durch Laster empfangen war — nicht zum Alter der Auferstehung gelangen und nicht zum vollendeten Mann heranwachsen konnte, sondern in der äußersten Verkümmerung der Sinne und in unentwickelter Jugend dahinschwand. Das christliche Volk jedoch, das später aus gültiger Ehe empfangen wurde, jenes weise und friedfertige — das ergibt sich nämlich aus der Deutung des Namens Salomon[215] —, gelangte zum grauen und hohen Alter der Auferstehung und zum himmlischen Reich. Durch jenes Volk aber ist das Gesetz aufgelöst, durch dieses die Gnade wiederhergestellt worden.«[216]

Wenig später wird dann Betsabee zur Verkörperung des einen Gottesvolkes, das nacheinander die Zeit des Gesetzes und des Evangeliums durchläuft. Sie gehört zuerst Urias als dem Gesetz und dann in David Christus an. Obwohl das Gesetz dabei als iusta et religiosa verstanden wird, wie dies die Gestalt des Urias nahelegt, betont Ambrosius dennoch die Sorge Davids, sobald er die Ehe dieses Mannes mit Betsabee erkannte, in dieser die Möglichkeit einer künftigen Ehe vorzubereiten.[217] Urias wird

[214] Eine solche Änderung fiel bereits bei Sara und Jakob auf, vgl S 142/44, 157f.

[215] Vgl Philo, De congressu eruditionis gratia 177(PAO III,109).

[216] habemus unum mysterium. accipe et aliud, ita tamen ut memineritis ex prima conceptione Betsabee natum esse parvulum, qui mortuus est(cf 2 Sam 12,18), postea natum esse Salomonem: illum parvulum ex conceptione furtiva, istum vero Salomonem iam ex professione coniugii. liquet igitur per David intelligi prophetam, per prophetam populum propheticum, ex quo et synagoga primo ille qui natus est, quoniam degeneravit a maioribus suis per flagitia formatus et per vitia conceptus, populus Iudaeorum ad resurrectionis aetatem pervenire non potuit nec in virum perfectum excrescere, sed in exigua sensuum parvitate et quadam virtutis defecit infantia. at vero ille qui postea ex legitima conceptus est copula populus Christianus, ille sapiens atque pacificus — haec enim Salomonis interpretatione reserantur — ad incanam longaevae resurrectionis aetatem atque regnum illud caeleste pervenit. per illum autem populum lex soluta, per istum gratia reformata est. Apol alt 7,38(CSEL 32/II, 382,24—383,15).

[217] Vgl ibid 9,48(392).

getötet, damit die Synagoge von den Fesseln des Gesetzes befreit würde, wobei die Formulierung interessant ist: »Christus hat aber nicht den Gesetzesgehorsam abgeschafft, weshalb David den Urias auch nicht selbst getötet, sondern zugelassen hat, daß er von Kriegern getötet werde. D. h. (Christus) hat zugelassen, daß der Ritus des aus dem Gesetz stammenden Gehorsams durch den Einfall der Barbaren und die Gefangennahme der Juden abgeschafft wurde.«[218] Dabei bleibt das Bild des Urias, und damit auch das Gesetz, durchaus positiv beurteilt als das dem Evangelium vorangehende Licht Christi. Christus selbst bestimmt ihm das Ende und verbindet sich der Kirche, wobei das Gesetz im eigentlichen Sinn nur durch die es abschaffenden Heiden und die Blindheit der Juden an Leuchtkraft verlor.[219]

Die Bildgruppe der beiden Frauen Davids, der verschiedenen Verbindungen Betsabees und der beiden Söhne Davids und Betsabees läßt — bei im wesentlichen gleichbleibenden Aussagen über die beiden Testamente — wieder einige Schwerpunkte deutlich werden.

1. Der erste Eindruck ist der in der Zuordnung von jeweils zwei Personen oder Zuständen greifbare Gegensatz. Er findet sich bei Achinoam und Abigaeam als den Verkörperungen von Synagoge und Kirche in einer doppelten Form. Einmal wird die Gegensätzlichkeit der Charaktere festgehalten, wobei die Härte, die Unbeherrschtheit und der Unglaube der Synagoge dem Glauben, der Barmherzigkeit und Milde der Kirche gegenübersteht. Zum anderen gibt es einen Gegensatz innerhalb der Geschichte der einzelnen Frauen, der die gleichen Züge trägt. Beide durchleben zwei Heilszeiten, deren Abschnitte einander widersprechen, wobei die Vorzeichen dieser Heilszeiten den Gegensatz auf die Frauen selbst übertragen: Die positive Zeit der Synagoge entspricht der negativen der Kirche und umgekehrt, so daß der zwischen ihnen herrschende Gegensatz die Form eines Chiasmus annimmt. Er ist ferner in Betsabee sichtbar, die als Synagoge eine ehebrecherische Zeit durchlebt, als Kirche aber David in ehelicher Liebe verbunden ist. Die Früchte der verschiedenen Verbindungen lassen den Gegensatz noch plastischer werden. Das Volk der Juden, dargestellt in dem ersten Sohn Davids und Betsabees, wird als degeneriert gezeichnet, als in Schande und Laster geboren und unentwickelt zum Sterben verurteilt, während das von Salomon verkörperte Volk der Christen weise und friedfertig genannt wird.

[218] legis autem observantiam non Christus abolevit. unde et Uri non David occidit, sed occidi a bellatoribus passus est, h. e. profanari ritum observantiae ex lege venientis per incursionem barbarorum et captivitatem Iudaeorum passus est Christus. ibid 9,49(392,21—393,2).

[219] Vgl ibid (393).

2. Diese Gegensätzlichkeit betont die heilsgeschichtliche Struktur der Texte, die als zweites Charakteristikum festzuhalten ist. Immer wieder zeichnen sich in ihnen zwei Heilszeiten ab, die Zeit der Synagoge, des Gesetzes und der Juden und die Zeit der Kirche aus den Heiden. Dabei wird nicht in erster Linie betont, daß die beiden Zeiten hintereinander ablaufen, vielmehr liegt wieder das stärkere Gewicht auf dem Wechsel der einen Heilssituation zur anderen, wobei dieser Wechsel eindeutig durch die Stellungnahme zu Christus bestimmt ist, durch die Abwendung von oder die Hinkehr zu ihm. Die beiden Heilszeiten werden besonders deutlich, wenn sie am Bild der Betsabee dargestellt werden, die nacheinander die Heilssituation der Synagoge bzw. des dem Gesetz verbundenen Gottesvolkes und die der Kirche in ihrer Verbindung mit Christus durchläuft. Sie sind aber genauso wirklich, wenn sie aufgeteilt auf Achinoam als Verkörperung der Synagoge und auf Abigaeam als Darstellung der Heiden jeweils als Zeit der Ferne von oder der Verbindung mit Christus erscheinen.

3. So gibt die heilsgeschichtliche Struktur ihrerseits dem Gedanken der Einheit der Heilsgeschichte und damit der Einheit der Testamente ein besonderes Gewicht. Sie wird wieder in deren Sinnmitte Christus sichtbar, der beiden Testamenten verbunden ist und der so zum bleibenden Element wird. Ferner zeigt sich die Einheit in der Aussage, nach welcher der eine weibliche Partner, das Volk Gottes, nacheinander dem Gesetz und dann Christus verbunden ist. War in der zuerst genannten Vorstellung die Einheit in Christus, dem verschiedene Partner angehören, faßbar — wobei der Gedanke der Einheit in Christus noch gesteigert wird durch die, allerdings nicht ausdrücklich betonte, Tatsache, daß Achinoam und Abigaeam gleichzeitig David angehörten —, so ist sie hier in dem einen weiblichen Partner, dem Volk Gottes versinnbildet, das nacheinander dem Gesetz und Christus verbunden ist.

4. In der Idee der Einheit der Testamente wird dann der Gedanke einer Entwicklung lebendig. Sie klingt in dem zuletzt angeführten Text an, nach welchem das Gesetz in der Gestalt des Urias durchaus positiv beurteilt und dem NT als Vorstufe vorgelagert erscheint. Es ist dies die Vorstellung, die besonders im Bild der Leviratsehe betont wurde. [220]

Obgleich die hier untersuchten Texte eine große Nähe zu den Aussagen des Ambrosius im Bild der mehrfachen Ehe aufweisen, wurden sie erst hier behandelt, weil sie nicht in so betonter Form die Frage nach dem Gesetz zulassen, ferner weil die hier genannten

[220] Vgl S. 56f.

Ehen jeweils zwei Ehen sind und ganz konkreten Personen zugeschrieben werden, wodurch sie näher an die Zweibrüdertheologie herangerückt sind, und endlich, weil in ihnen das Schwergewicht auf dem für die Zweibrüdertheologie bezeichnenden Gedanken des Umschwunges und Wechsels zu liegen scheint. Eine Vorstellung, die Ambrosius sogar die gewagte bildhafte Aussage eines Ehebruches für das Auftreten der Kirche anwenden läßt, nur um die Gewaltsamkeit der Neuordnung auszudrücken.

2. Die beiden Frauen an der Mühle (vgl. Lk 17,35)

Ein kleines Bild für die Wahl der Kirche vor der Synagoge ist das in der Gerichtsrede des Herrn verwendete Gleichnis von den beiden Frauen, die an einer Mühle mahlen, und von denen die eine mitgenommen, die andere zurückgelassen wird (vgl. Lk 17,35). Ambrosius sieht in der Zurückgelassenen die der Sünde verfallene Synagoge, oder Seele[221], die nur verdorbenes Mehl mahlt, während die unbefleckte Kirche, oder Seele, nur das gute Feinmehl bereitet, das Gott eine angenehme Opfergabe ist[222]. Wenig später werden auch die beiden auf dem Feld Arbeitenden (vgl. den in einigen Hss vermerkten Zusatz von Lk 17,36) auf die beiden Völker, auf die Glaubenden und die Nichtglaubenden, bezogen und nochmals die beiden Frauen und das Mehl erwähnt. Während die fleischlich gesinnte Seele oder die Synagoge ein Mehl mahlt, das vergeblich dargebracht wird, bereitet die heilsempfängliche Seele und die Kirche das geistige Feinmehl des wahren Gesetzes, das für die wahren Schaubrote, das vom Himmel gekommene Brot verwendet wird.[223]

Klar läßt der Text den Vorzug der Kirche erkennen; einen Vorzug, der sachlich in der geistigen Haltung begründet ist, welche Synagoge und Kirche auszeichnet. Gleichzeitig wird aber auch in der näheren Bestimmung der neuen Wirklichkeit als des geistigen Gesetzes die Kontinuität sichtbar, die den Gegensatz überdauert.

3. Der Pharisäer und die Sünderin (vgl. Lk 7,36—50)

Kirche und Synagoge stehen einander in den Gestalten der salbenden Büßerin und des Pharisäers Simon gegenüber. In dem Brief an seine Schwester über die an Kaiser Theodosius gerichtete Predigt anläßlich des Synagogenbrandes von Kallinikon[224] gibt Ambrosius eine ausführliche Deutung der bei Lukas berichteten Gegebenheit.

[221] Zu ecclesia-anima vgl S 181f, 500f.
[222] Vgl Exp Luc VIII,48(CSEL 32/IV,413f). Der gleiche Gedanke auch in Cain I,8,30(CSEL 32/I,365).
[223] Vgl Exp Luc VIII,52(CSEL 32/IV,417).
[224] Vgl Ep 41 an Marcellina aus dem Jahre 388; vgl Palanque, Ambroise, 523f; Dudden, Ambrose II,701. Zur Affäre von Kallinikon vgl S 373, Anm 425.

Ambrosius setzt bei der Antwort des Pharisäers ein, der die größere Liebe dem zuerkennt, dem mehr vergeben wurde (vgl. Lk 7,42f), und spricht dem Pharisäer (wie auch den zeitgenössischen Juden) wohl ein rechtes Urteil über die die wahre Gnade besitzende Kirche zu, nicht aber das rechte Verhalten. [225] Danach geht er näher auf die im Pharisäer verkörperte Synagoge und die in der Büßerin dargestellte Kirche ein: Während der Pharisäer kein Wasser für Christi Füße hat, weil er kein im Glauben reines Herz besitzt, hat die Kirche das Wasser der Taufe und die Tränen der Buße. [226] Er hat auch keine Haare, wohl aber hat sie die Kirche, die den rechten Gebrauch des Reichtums kennt. [227] Der Jude küßt nicht Jesu Füße; er und die Synagoge haben die Liebe nicht, die der Kirche zu eigen ist, welche den Kuß als Zeichen der Liebe und des Glaubens besitzt und die nicht aufhört, Christus zu küssen. [228] Dem Juden fehlt das Öl, Christi Füße zu salben — so wie ja auch der Levit und der Priester an dem Verwundeten vorüberziehen (vgl. Lk 10,31f) —, während die Kirche den Nacken ihrer Kinder salbt, damit sie sich unter das Joch Christi beugen und nicht der Halsstarrigkeit der Juden gleichen. [229] Die Synagoge besitzt dieses Öl nicht, da sie nicht Gottes Absicht erkennt, die in der Taube dargestellt ist, welche zur Zeit der Sintflut den Ölbaumzweig brachte und später auf Christus herabkam. [230]

Deutlich werden so Synagoge und Kirche einander gegenübergestellt. Im Gegensatz zur Synagoge besitzt die Kirche den Glauben sowie den aus ihm fließenden Gehorsam gegen Christi Wort. [231] In der Schlußformel einer bis dahin fast ausschließlich moralischen Auslegung der gleichen Begebenheit innerhalb des Lukaskommentares [232] wird diese heilsgeschichtlich gedeutet und im Sinne des Vorzugsgedankens präzisiert: »Schau auf das Heilsgeschehen: Im Hause des Pharisäers findet die Sünderin ihren Ruhm, im Hause des Gesetzes und des Propheten wird nicht der Pharisäer, sondern die Kirche gerechtfertigt. Denn der Pharisäer glaubte nicht, sie aber glaubte. ... Judaea ist das Haus des Gesetzes, das nicht auf Steine, sondern auf die Tafeln des Herzens

[225] Vgl Ep 41,10(PL 16,1115f).
[226] Vgl ibid 12(1116f).
[227] Vgl ibid 13(1117).
[228] Vgl ibid 18(1118).
[229] Vgl ibid 19f(1118).
[230] Vgl ibid 21(1118).
[231] In Spir II, prol 14(CSEL 79,92) sind die Haare Zeichen des Glaubens, was die Salbende zum Typ der Kirche macht. Auch Helia 10,37(CSEL 32/II,434) ist die Büßerin Typ der Kirche, die in der Salbung Christi dessen Gottheit und Passion glaubend bekennt. Einfach als Typ der Kirche erwähnt sie Exp Ps 118,10,25(CSEL 62,218).
[232] Vgl Exp Luc VI,11—22(CSEL 32/IV,235—240).

geschrieben ist. In ihm wird die Kirche gerechtfertigt, die so bereits größer ist als das Gesetz, denn das Gesetz kennt nicht die Vergebung der Sünden, das Gesetz kennt kein ‚Geheimnis', durch das das Verborgene gereinigt wird. Und so wird im Evangelium erfüllt, was im Gesetz fehlt.«[233] Wieder wird die Einheit der beiden Testamente, die Einheit von Gesetz und Evangelium sichtbar, die eine Einheit der Entwicklung ist, wobei klar der Punkt herausgestellt wird, in dem der Umschlag einsetzt und der Vorzug der Kirche vor der Synagoge seinen Grund hat, der fehlende Glaube, der in der Gestalt des Pharisäers das Gesetz zu einer Fehlentwicklung werden läßt. Ein Gedanke, der noch deutlicher zum Ausdruck kommt, wenn bei der Auslegung der gleichen Perikope im 40. Brief an Theodosius selbst[234] der Ausschluß der Synagoge durch die Kirche betont wird. Die Sünderin, als Typ der Kirche, »trat in das Haus des Pharisäers, warf den Juden hinaus und erwarb sich Christus. Die Kirche nämlich schloß die Synagoge aus.«[235] Ein heilsgeschichtlicher Vorgang, der nicht durch das Edikt des Kaisers, die Synagoge von Kallinikon durch Christen wiederaufbauen zu lassen, gleichsam umgekehrt werden darf.[236] Daß der Übergang von der Synagoge zur Kirche gleichzeitig ein Übergang des Heiles von den Juden zu den Heiden ist, zeigt die Ausdeutung der gleichen Perikope in De Tobia, wo das Versagen der Juden mehr moralisch in ihrer Verstockung gesehen und als unentschuldbar hingestellt wird.[237]

Anhang 1: Herodes und Pilatus — Die beiden Schächer

Abschließend soll ein kurzer Hinweis feststellen, daß Zweiergruppen nicht nur in erster Linie Ausdruck der Gegensätzlichkeit der Testamente sind, sondern auch für ihre Zusammengehörigkeit stehen.

In der Auslegung der Passion des Herrn im Lukaskommentar kommt Ambrosius auf die beiden Feinde Herodes und Pilatus zu

[233] vide oeconomiam: in domo Pharisaei peccatrix glorificatur, in domo legis et prophetae non Pharsiaeus, sed ecclesia iustificatur; Pharisaeus enim non credidit, ista credebat. ... domus autem legis Iudaea, quae non in lapidibus scribitur, sed in tabulis cordis. in hac iustificatur ecclesia iam lege maior; lex enim peccatorum nescit remissionem, lex mysterium non habet, quo occulta mundantur et ideo quod in lege minus est consummatur in evangelio. ibid 23(240, 18—27).

[234] Geschrieben ebenfalls im Zusammenhang mit der Affäre von Kallinikon im Dez 388; vgl S 188, Anm 224.

[235] ... in domum Pharisaei intravit, et eiecit Iudaeum, Christum autem acquisivit. ecclesia enim synagogam exclusit. Ep 40,24(PL 16,1110).

[236] Vgl vor allem ibid 20(1108), wo betont wird, daß in einer Ausführung des kaiserlichen Befehls der Triumph der Synagoge über die Kirche gesehen werden müsse. Zum Problem der Affäre vgl S 373, Anm 425.

[237] Vgl Tob 22,85f(CSEL 32/II,568f).

sprechen, die über der Verurteilung Jesu zu Freunden wurden (vgl. Lk 23,11 f). So wird in ihnen »das Bild des Volkes Israel sowie des heidnischen Volkes gewahrt, weil einmal beider Eintracht durch das Leiden des Herrn verwirklicht werde, so jedoch, daß zunächst das Volk der Heiden Gottes Wort gefangen nimmt und es an das Volk der Juden in Verehrung für seinen Glauben weiterleitet, damit diese ebenfalls den Leib Christi mit der Ehre ihrer Herrlichkeit bekleiden, den sie doch vorher verachtet hatten«[238]. Die in Herodes und Pilatus sichtbare Polarität der beiden Völker, die in ihre Eintracht hinein aufgehoben ist, wird kurze Zeit später nochmals aufgegriffen.
Jetzt sind die beiden Schächer (vgl. Lk 23,33—43) Verkörperung der beiden Völker. Doch geht die Darlegung nicht auf ihre Verschiedenheit ein, sondern stellt beider Heilssituation als gleich dar: Beide sind Sünder, beide müssen in der Taufe mit Christus gekreuzigt werden. Die Verschiedenheit der beiden mit Christus ans Kreuz Geschlagenen wird zwar nicht übersehen, aber auf die Heilssituation nach Christus bezogen. Sie stellen die Gläubigen dar, von denen die einen im Kreuz ein Ärgernis sehen, die anderen nicht.[239] Vor Christi Angesicht sind alle gleich. Entscheidend ist nicht mehr Jude oder Heide, sondern Annahme oder Ablehnung seiner Gnade. Diese Haltung ist nicht mehr auf zwei Völker aufteilbar, die Trennungslinie läuft mitten durch sie hindurch.[240]

Anhang 2: Die zwei Münzen

Daß nicht nur zwei Menschen auf die Heilswirklichkeit der beiden Testamente bezogen werden, zeigte schon die Auslegung von Ochs und Esel[241], die immer wieder für die beiden Testamente stehen[242]. Aber auch sonst sind Zweiheiten Ausdruck dieser Wirklichkeit. Die beiden Brüste aus dem Segen Josephs (vgl. Gen 49,

[238] . . . plebis Israhel populique gentilis figura servatur, quod per domini passionem utriusque sit futura concordia, ita tamen ut prius populus nationum capiat dei verbum et ad populum Iudaeorum fidei suae devotione transmittat, ut illi quoque gloria maiestatis suae corpus vestiant Christi, quem ante despexerant. Exp Luc X,103(CSEL 32/IV,494,10—15).

[239] Vgl ibid 123(501).

[240] Ähnlich wird die Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium in der engen Verbindung der beiden Brüder Juda und Ruben gesehen, vgl Ios 9,46(CSEL 32/II,104). Auch die beiden Johannesjünger, die zu Jesus eilen, mögen den gleichen Sachverhalt aussprechen; vgl Exp Luc V,96(CSEL 32/IV, 220), S 27.

[241] Vgl S 102.

[242] Vgl Ep 74,9(PL 16,1256f) und Exp Luc VII,175(CSEL 32/IV,360), wo in ihnen die Zusammengehörigkeit von AT und NT ausgesprochen ist. — Vor allem ist der Esel beliebt als Bild der Heiden, die zur hostia Christi werden, der auf dem Esel reitet, obwohl dieser unter dem Gesetz unrein war; vgl Cain II,3,11(CSEL 32/I,387). Der Gedanke kehrt wieder in Ios 8,45(CSEL 32/II,104) und 13,77(118). Er wird näher entfaltet, wenn der Esel Abrahams

25)[243], die beiden Fische aus der Brotvermehrung (vgl. Lk 9,13. 16)[244] oder die Früh- und Spätfeige[245]. Hier sollen als Abschluß noch die beiden Münzen Erwähnung finden, die häufig die beiden Testamente bezeichnen.

Im 7. Brief an Justus[246] widmet sich Ambrosius der Deutung der halben Doppeldrachme Kopfsteuer[247], welche die Israeliten nach Ex 30,13 zu zahlen hatten. Er sieht in ihr die Erlösung der Seele durch Glaube, Gnade und Barmherzigkeit ausgesprochen[248], weshalb diese Steuer — da sie geistig zu verstehen ist — auch gleichermaßen von arm und reich gefordert ist[249]. Doppeldrachme und Drachme sind Zeichen der Erlösung, und der Bischof greift Mt 17,26f auf, wo berichtet wird, wie Petrus einen Fisch fängt, in dessen Maul er zwei Doppeldrachmen findet, um für sich und seinen Herrn die Kopfsteuer zu zahlen.[250] Damit kommt Ambrosius auf das Gesetz zu sprechen, indem er feststellt, daß Christus dieser Steuer nicht unterstand; er war frei, »wollte aber lieber das Gesetz übererfüllen als seinen Anspruch verneinen«[251]. Gleichzeitig ist dem Bischof die in Mt 17,24 und 27 genannte Doppeldrachme — gemessen an der Ex 30,13 geforderten halben Doppeldrachme — ein Ausdruck für die Gesetzesmißachtung der Juden, die nur eine halbe Doppeldrachme fordern durften, während er sie dann in der Bezahlung durch Christus als ein Übererfüllen des Gesetzesanspruches wertet.[252] Das Gesetz konnte nur das Halbe

(vgl Gen 22,5), der zu Isaaks Opfer mitgenommen wurde, als Typus des Eselsfüllen vom Einzug Jesu in Jerusalem (vgl Jo 12,14) verstanden wird. So wird im Esel das Verhältnis der beiden Testamente als typus und veritas bestimmt, wobei der Esel für die Heiden steht, welche zunächst der Last der Gottferne, dann aber Christus selbst unterworfen waren; vgl Abr I,8,71(CSEL 32/I,548f). Ähnliches gilt vom Esel aus dem Jakobssegen (vgl Gen 49,11) in Patr 4,23(CSEL 32/II,137).

243 Vgl Patr 11,51(CSEL 32/II,152).

244 Vgl Exp Luc VI,82(CSEL 32/IV,268,16f).

245 Vgl ibid V,81(214).

246 Unter dem Adressaten kann man einen Bischof vermuten, der mit Justus von Aquiläa identisch sein kann, wie Migne (PL 16,904, Anm g) vermerkt, ohne daß man zu dieser Identifikation gezwungen wäre; vgl Palanque, Ambroise, 474. Der Brief ist zeitlich nicht festzulegen.

247 Vgl Anm 252.

248 Vgl Ep 7,1—3(PL 16,904—906).

249 Vgl ibid 5(906).

250 Vgl ibid 12(908).

251 maluit enim supra legem solvere, quam id quod erat legis negare. ibid 13(908).

252 Vgl ibid; auch Expl Ps 48,14—16(CSEL 64,368—370). Die Interpretation beruht auf folgenden Gegebenheiten. Nach Ex 30,13 beträgt die Kopfsteuer 1/2 Sekel, was LXX mit τὸ ἥμισυ τοῦ διδράχμου wiedergibt. Wenn Mt 17,26 eine ganze Doppeldrachme fordert, so entspricht das genau dem Wert eines halben Sekel, ist also keine Überforderung. Wenn die LXX nur eine halbe Doppeldrachme fordert, dann deswegen, weil sie τὸ δίδραχμον einfach für Sekel setzt. Das ist für die LXX geläufig, vgl Hatch-Redpath, Concordance to the LXX,I(Oxford 1897), 328.

fordern, während der wahre Hebräer, der wahre Freie — Christus — alles besitzt.[253] Die gleiche Fülle besitzt der Christ, der alles Gott darbietet, während dem Gesetz die Hälfte gehört, die Welt, welche durch das auf der Drachme eingeprägte Kaiserbild versinnbildet ist.[254] Es gilt, nicht das Gebot des Kaisers, sondern Gottes Gebot zu halten, wofür Ambrosius die Jünglinge im Feuerofen, Daniel, Petrus und Christus, der das Gesetz erfüllt, als Beispiel hinstellt[255], während die Juden den Sinn des Gesetzes und die Erfüllung in Christus verkennen[256].
Nach dieser Darlegung, die nacheinander die Begrenzung des Gesetzes und seine Erfüllung in Christus, den Sinn des Gesetzes und seine Mißdeutung durch die Juden, die Ablösung des Gesetzes durch Christus und dessen Ablehnung durch die Juden aufweist, beginnt eine Darstellung, die stärker die Einheit der Testamente offenbart: Die Drachme ist das AT, die Doppeldrachme der Preis beider Testamente, »weil dem Gesetz nach jeder durch das Gesetz losgekauft wurde. Wer aber dem Evangelium nach losgekauft wird, der zahlt die Drachme dem Gesetz entsprechend, wird aber losgekauft durch das Blut Christi der Gnade entsprechend. Er hat somit eine doppelte Erlösung, die der Ehrfurcht (vor dem Gesetz) und die des Blutes. So ist auch der Glaube allein nicht genug für die Vollendung, wenn er nicht auch die Gnade der Taufe erlangt und als Erlöster das Blut Christi empfängt. Gut ist also die Drachme, die Gott gezahlt wird.«[257] So erscheint jedes der beiden Testamente als eine Drachme, und Ambrosius betont eigens, daß die Drachme (im Gegensatz zum Denar in Mt 22,21) Gott gehört. So zeigt schon das Gesetz das Bild Christi, der in ihm wie in einem Spiegel leuchtet, und es gilt die Forderung: »Bekenne ihn im Gesetz, damit du ihn im Evangelium wiedererkennst. Wenn du ihn in den Geboten erkannt hast, erkenne ihn wieder in den Werken.«[258] Im Evangelium ist also erfüllbar, was das Gesetz geboten. Die beiden Drachmen, geeint in der Doppeldrachme, stehen für die beiden Testamente und sprechen ohne Betonung eines

[253] Vgl Ep 7,14(PL 16,909); auch 16(909).
[254] Vgl ibid 15f(909).
[255] Vgl ibid 17—19(909f).
[256] Vgl ibid 19(910).
[257] ... quia secundum legem unusquisque per legem redimebatur; qui autem secundum evangelium redimitur, solvit drachmam secundum legem, sanguine redimitur Christi secundum gratiam, geminam habens redemptionem, et devotionis et sanguinis. nec enim fides sola ad perfectionem satis est, nisi etiam baptismatis adipiscatur gratiam, et sanguinem Christi redemptus accipiat. bona ergo drachma quae deo solvitur. ibid 20(910f). — Ähnlich sieht Vid 5,29(PL 16,243) in den beiden Münzen der Witwe (vgl Lk 21,2) Glaube und Erbarmen und identifiziert mit ihnen die beiden Testamente.
[258] confitere eum in lege, ut eum in evangelio recognoscas. si cognovisti in mandatis, recognosce in operibus. Ep 7,22(PL 16,912).

Gegensatzes deren Zusammengehörigkeit und Einheit aus. Es ist eine Einheit, die Raum für eine Entwicklung und Vollendung gibt, in der jedes der Testamente Platz und Bedeutung hat.

Der Gedanke der Einheit prägt auch die Auslegung der beiden Münzen der armen Witwe (vgl. Lk 21,2) und der beiden Denare des barmherzigen Samariters (vgl. Lk 10,35) im 26. Brief des Bischofs an Irenäus.[259]
Die beiden Münzen der Witwe sind wertvoller als aller Reichtum, da sie reich sind durch das Geheimnis des Glaubens. Es ist das gleiche wie bei den Münzen, die der Samariter für die Pflege des Überfallenen ausgab. Die Witwe wird zum Typ der Kirche, die beide Münzen in die Schatzkammer gibt, durch welche die Wunden der Armen geheilt und die Fremden gespeist werden.[260] Das Bild wandelt sich klärend zu dem des Herrn, der das geläuterte Silber seiner Worte unter die Völker verteilt. Er gab die beiden Münzen der Kirche, die sie weitergibt. Sie sind »der Preis des Alten und Neuen Testamentes. Der Preis der Schrift ist unser Glaube, denn das Gelesene wird durch das Urteil des Verstehenden gewogen. Die Sündenvergebung ist also der Preis beider Testamente. Sie wurde im Typus angekündigt durch das Lamm, in Wahrheit erfüllt durch Christus.«[261] So ist die Einheit der Testamente der Grundzug der Bildauslegung, wobei diese Einheit weit genug verstanden wird, um die Entwicklung vom Typus zur Wahrheit zu fassen. Diesem Gedanken dienen dann auch die folgenden Ausdeutungen der zehn Reinigungstage und fünfzehn Silberlinge, die bereits in dem Kapitel über die Zahlensymbolik ihre Erwähnung fanden.[262]

Die Sichtung der Zweibrüderstellen zeigte in großer Lebendigkeit und Breite die Auffassung des Ambrosius von den beiden Testamenten. Sie und ihre Konkretisierung in den beiden Völkern beherrschten die Aussagen des Bischofs. Die dabei gegebenen Hin-

[259] Zu Irenäus vgl S 98, Anm 1. Der Brief ist nach Dudden, Ambrose II, 702 vielleicht später als 385 geschrieben; nach Palanque später als Ep 29, die er in den Sommer 393 setzt, vgl Palanque, Ambroise, 476 und 546f.
[260] Vgl Ep 26,4f(PL 16,1043).
[261] ... pretium novi et veteris testamenti. pretium scripturae fides nostra est; nam quod legitur pro intelligentis aestimatur arbitrio. remissio igitur peccatorum utriusque pretium testamenti est, quae per agnum in typo annuntiata est, in veritate completa per Christum. ibid 6(1043). — Die beiden Münzen als die beiden Testamente auch in Vid 5,29(PL 16,243). Nach Exp Luc VII,80f(CSEL 32/IV,315) sind auch die beiden Denare des barmherzigen Samariters die beiden Testamente, durch die wir geheilt werden. Nach Fid V, prol 10(CSEL 78,220) werden die fünf anvertrauten Talente (vgl Mt 25,20) als priesterliche Aufgabe verstanden neben den beiden Münzen des barmherzigen Samariters, die als AT und NT gedeutet werden und in die Hände der Priester gelegt erscheinen.
[262] Vgl Ep 26,7f(PL 16,1043f), S 71f, Anm 15—17.

weise auf das Gesetz gaben keine neuen Aspekte. Dagegen ließen die untersuchten Texte einige Schwerpunkte im Verständnis der beiden Testamente erkennen.

In erster Linie fällt der immer wieder sichtbar werdende G e g e n - s a t z auf, der die beiden Brüder oder einander zugeordneten Personen klar voneinander unterscheidet. Es ist der Gegensatz der beiden Testamente, der Gegensatz von Synagoge und Kirche, von Juden und Heiden, der sich in der Verbindung mit Christus oder in der Trennung von ihm ausspricht und auf einer moralischen Gegensätzlichkeit bzw. auf einer Wesensverschiedenheit aufruht. Er wird auch im Leben der einzelnen Personen und Völker, in der jeweiligen Geschichte von Synagoge und Kirche selbst deutlich, in der er zwei Heilsabschnitte voneinander trennt und eine Zeit der Christusferne und der Christusnähe sichtbar macht.
Damit ist ein zweites Charakteristikum der Zweibrüderstellen genannt, der W e c h s e l d e r H e i l s s i t u a t i o n. Im Heilsablauf der Juden und Heiden, der Synagoge und Kirche tritt jeweils ein Umschwung ein, der die bisherige Situation grundlegend ändert, wobei dieser Wandel bei den einzelnen Trägern in einem umgekehrten Verhältnis steht und die Nähe des einen Volkes zu Christus jeweils die Ferne des anderen bedeutet und umgekehrt. Dieser Heilswechsel und die damit gegebene Umformung und Neuordnung ist das den oben genannten Gegensatz näher bestimmende Element der Zweibrüdertheologie, welches das Übergewicht der Gnadenordnung vor der Naturordnung deutlich zum Ausdruck bringt.
Eine Reihe von Zweibrüderdarstellungen lassen einen zweiten Heilswechsel sichtbar werden. Die Hauptgruppen (Isaak-Ismael und Sara-Hagar; Jakob-Esau; Zara-Phares; Rachel-Lia) zeigen einen vor dem Umschwung vom Alten zum Neuen Testament liegenden ersten Wechsel der Heilssituation, den Umschwung vom ursprünglichen Heilsplan zur Ordnung des Gesetzes und der Synagoge, und teilen so die Heilsgeschichte in drei Heilszeiten, die vorgesetzliche Zeit, die Zeit des Gesetzes und der Synagoge und die Zeit der Kirche und des Evangeliums, wobei einige Texte auch Andeutungen in Richtung einer vierten, eschatologischen Heilszeit bringen, einer Zeit der endgültigen Bekehrung der Juden oder der Vollendung im Himmel. Diese B e t o n u n g d e r H e i l s g e - s c h i c h t e und ihre Einteilung in verschiedene Heilszeiten ist das dritte Hauptmerkmal, das hervorgehoben zu werden verdient. Daß mit der Dreiteilung der Heilsgeschichte die für die Theologie der beiden Testamente so wesentliche Trias: Verheißung — Gesetz — Erfüllung verbunden wird, verstärkt die Bedeutung dieser Texte.

In der Heilsgeschichte mit ihren verschiedenen Heilsabschnitten ist aber neben einer genaueren Bestimmung des Verhältnisses der beiden Testamente auch deren E i n h e i t betont. Das Eingebettetsein der Testamente in den einen Heilsablauf läßt auch die Situation des Gesetzes, die eigentlich eine Unterbrechung darstellt, positiv beurteilt werden als eine Zeit des Überganges und der Vorbereitung, der Hinführung und Einübung auf die Erfüllung.

Der einen Heilsgeschichte und ihren Abschnitten wendet sich die Untersuchung im folgenden Kapitel zu.

5. Kapitel

Geschichtstheologische Schemata

Die in der Analyse bestimmter Bilder des Gesetzes und der Zweibrüderstellen sichtbar werdende Struktur der Heilsgeschichte, die in dieser verschiedene Heilszeiten unterscheiden läßt, veranlaßt deren genauere Untersuchung. Die weitgehend dem geistigen Sinn der Schrift zugewandte exegetische Methode des Ambrosius mag die Frage entstehen lassen, ob eine solche Untersuchung nicht von vornherein eine dem Bischof fremde Denkform an die Texte heranträgt. Daß dies nicht der Fall ist, machen die bereits gefundenen Strukturen deutlich.[1] Einige Feststellungen sollen diesen Eindruck vertiefen und der Untersuchung eine sichere Basis geben.

Eine eingehende Darstellung der Auffassung des Ambrosius von Geschichte, Heilsgeschichte und Heilszeiten gibt es noch nicht, wenngleich das heilsgeschichtliche Denken des Bischofs bereits mit aller Klarheit festgestellt wurde.[2] Ambrosius steht ganz in der heilsgeschichtlichen Tradition, seine Predigt ruht auf heilsgeschichtlichen Konzeptionen, die nicht immer direkt ausgesprochen, aber in ihrer tragenden Funktion erkennbar werden. Daran kann alle philonische Allegorese nichts ändern.[3] Der Mailänder Bischof ist heilsgeschichtlicher Theologe aus ‚christlichem Instinkt'[4]. In dem Bewußtsein von dem sich in der Geschichte verwirklichenden Heil,

[1] Vgl zB die Schlußbemerkung des letzten Kapitels.

[2] Eger, Salus Gentium, hebt hervor, daß weder die platonischen Gedanken und die griechische Philosophie überhaupt, noch die starke Beeinflussung durch Philo die heilsgeschichtlich-eschatologische Gesamtschau des Ambrosius verdrängen konnten. Vgl aO 239—241.249f. Einen Überblick über die Heilsgeschichte und ihre Epochen bietet Luneau, L'histoire du salut, 247—261, wenngleich er die Bedeutung des Geschichtlichen für Ambrosius zu unterschätzen scheint, vgl aO 261.413.

[3] Vgl Eger, aO 241.

[4] Vgl Eger, aO 243.

das sich unter dem Walten Gottes durchsetzt, liegt die Überwindung des profanen philosophischen Denkens. [5]

Unter dem Begriff Heilsgeschichte läßt sich eine Reihe von Gegebenheiten fassen. In erster Linie besagt Heilsgeschichte die Tatsache, daß das Heil der Menschen geschichtlich greifbar ist, daß es im Rahmen der konkreten Geschichte geschehen ist oder noch geschehen wird. In zweiter Linie ist unter dem Begriff die Benennung und Ordnung der einzelnen geschichtlichen Ereignisse zu verstehen, die der Verwirklichung des Heiles dienen, bei ihr eine Rolle spielen. Drittens besagt der Begriff Heilsgeschichte eine Geschichtstheologie, die vom Zentralpunkt des geschichtlich geschehenen Heiles her die einzelnen Ereignisse in der Geschichte der Völker wie des einzelnen als Vorbereitung, Hinführung und Erfüllung, als Zustimmung und Ablehnung bestimmt. Dabei ist festzuhalten, daß dieses dreifache Verständnis von Heilsgeschichte nicht drei voneinander getrennte Stufen benennt, vielmehr ergibt sich die eine Sicht jeweils aus der anderen und hängt untrennbar mit ihr zusammen.

Alle drei Seiten der Heilsgeschichte finden sich in den Aussagen des Ambrosius. Er ist kein heilsgeschichtlicher Theologe im modernen Sinn, der die heilsgeschichtliche Methode als ein bewußtes Programm vor sich sieht, dazu ist sein Denken zu ursprünglich. Die heilsgeschichtliche Denkform ist ihm einfach selbstverständlich, wobei sich dieses Denken dann auch bewußten Ausdruck schafft.
Ambrosius faßt das Heil als eine geschichtliche Wirklichkeit auf, was besonders von dem zentralen Geschehen in Jesus Christus gilt. Gegen den gnostischen Doketismus und den Apollinarismus betont der Kirchenvater die echte und ganze menschliche wie auch geschichtlich greifbare Persönlichkeit des Herrn in seiner Geburt, seinem Leben und seinem Tod. [6] So trifft die Doketen sein strenges Verdammungsurteil [7], deren Verflüchtigung des Leidens er dessen Realität wie auch die Tatsächlichkeit unserer Auferstehung entgegenstellt [8]. Aber auch die anderen Gestalten der Heilsgeschichte sind ihm historisch wirklich, bei aller Vorliebe, sie auch

[5] Unter dem Einfluß Platons und Aristoteles' stehend sprach die Philosophie zu Beginn der Väterzeit von einer monodromen Geschichte ohne Anfang und Ende. In ihr hätten Etappen keinen Sinn (vgl Luneau, Les âges du monde, 517). So kennt denn auch Philo, der in starkem Maße die zeitgenössische Denkweise übernimmt, keine Heilsgeschichte (516). Zur monodromen Profangeschichte, bzw zur stoischen Vorstellung von der ewigen Wiederkehr des gleichen im Unterschied zum heilsgeschichtlichen Verständnis ist auch zu vergleichen Kuss, Römerbrief, 288—291.
[6] Vgl Dudden, Ambrose II, 593—597.
[7] Vgl zB Incarn 6,46(CSEL 79,247).
[8] Vgl ibid 5,45(247).

noch übertragen zu interpretieren. Immer wieder geht der Kirchenlehrer bei seiner Schriftinterpretation vom geschichtlichen Ereignis aus.[9] Klar spricht er von der lehrhaften Funktion der Geschichte, so wie sie die Heilige Schrift berichtet.[10]
Diese Betonung der Tatsächlichkeit, die eindeutig den Vorrang gegenüber gedanklichen Spekulationen über die bloße Möglichkeit erhält[11], unterscheidet sich jedoch von einer positivistischen Geschichtsauffassung. Wenngleich Ambrosius ‚historische Methode' kennt und sie als richtig und wichtig hervorhebt[12], so ist ihm das historische Faktum nicht rein positivistisches Geschehen, sondern Ausdruck der göttlichen Geschichtslenkung, der Heilsökonomie, der göttlichen Heilsplanung[13]. In der Geschichte wirkt der Heilige Geist, der sie zur Transparenz der göttlichen Führung und des göttlichen Willens werden läßt.[14] So wird das geschichtliche Ereignis zum Bild seines eigentlichen Sinnes, zum Bild eines geistigen Geschehens, welches — entsprechend dem doppelten geistigen Sinn

[9] Vgl zB Cain I,1,1(CSEL 32/I,339); Tob 1,1(CSEL 32/II,519); Apol Dav 1,2(CSEL 32/II,299); Virginit 1,4(PL 16,267); Exp Luc III,37f(CSEL 32/IV, 125—127). Die Betonung des buchstäblichen Sinnes findet sich besonders in Exam. Hierhin gehört auch ein Hinweis auf das Paradies, dessen Geschichtlichkeit bei aller von Philo übernommenen geistigen Interpretation im Gegensatz zu ihm festgehalten wird; vgl zB Parad 1,2.5; 2,11(CSEL 32/I, 266f.271).
[10] Vgl Expl Ps 1,7(CSEL 64,6).
[11] Vgl Exam III,3,15(CSEL 32/I,69).
[12] Vgl Exp Luc X,171(CSEL 32/IV,521) und Ep 63,21(PL 16,1195), wo die ‚historische Methode' des Lukas betont wird.
[13] Ambrosius gebraucht für die Darstellung der Heilsgeschichte auch die traditionelle Terminologie: οἰκονομία und dessen lateinische Entsprechungen dispensatio und dispositio. Seit dem Epheserbrief wird der Begriff oeconomia für das Heilshandeln Gottes verwendet, seit Irenäus ist er der Schlüsselbegriff der Heilsgeschichte. Er besagt Gottes Heilshandeln nach seiner Heilsplanung und nach seiner Heilsverwirklichung. Das gilt auch für Ambrosius, wobei einzelne Texte ein größeres Gewicht auf die Heilsplanung, andere auf die Heilsverwirklichung legen.
Die dominica dispensatio ist Gegenstand des Zeugnisses des mosaischen Gesetzes, vgl Exp Luc V,94(CSEL 32/IV,219). Der Tod Christi und seine Verbindung mit der Kirche geschehen secundum sacram dispensationem, vgl Expl Ps 43,63(CSEL 64,306). Christus selbst wird dispensator evangelii genannt, vgl Expl Ps 1,19(14). Davids Verhalten in Sünde und Buße ist Hinweis auf das mysterium dispensationis futurae, vgl Apol Dav I,3,10(CSEL 32/II,305). Der Ablauf der Heilsgeschichte ist so sehr oeconomia, daß die einzelnen Ereignisse im Leben Abrahams und Saras Ausdruck der großen Heilszusammenhänge werden, vgl Abr I,7,61(CSEL 32/I,542). So kommt oeconomia der alles Geschehen durchwaltenden Vorsehung Gottes — eine Vorstellung, die unter dem Einfluß der Stoa bei Ambrosius sehr lebendig ist – sehr nahe, vgl Abr II,6,36(CSEL 32/I,591). Die Bedeutung von Vorsehung hat dann das Übergewicht bei der Verwendung von dispositio; vgl Abr I,8,74(CSEL 32/I,550), Exam V,9,25(CSEL 32/I,159). Zum Begriff der oeconomia: Lillge, Das patristische Wort οἰκονομία. Zu Irenäus: Bengsch, Heilsgeschichte und Heilswissen.
[14] Vgl zB Exp Ps 118,17,27(CSEL 62,391), S 6, Anm 24.

der Schrift, der sich auf Wirklichkeiten der Heilsgeschichte wie auch der Bekehrungsgeschichte beziehen kann — in der Geschichte der Völker wie auch des einzelnen wirksam ist. [15] Von da her werden dann Aussagen verständlich, in denen Ambrosius das (rein) Historische ablehnt. Die nur historische Beurteilung einer Tatsache kann zum Mißverständnis führen, wie es z.B. bei der Interpretation der beiden Frauen Abrahams der Fall ist, wo die Juden nicht die sich im historischen Faktum spiegelnde Heilsgeschichte erkennen, der doch das eigentliche Interesse gilt. [16] Die reine Geschichte ist so dem Buchstaben der Schrift gleichzusetzen, der nicht genügt, sondern der geistigen Interpretation bedarf. [17] Diese Interpretation ist keine geistige Verflüchtigung, da sie ja die historischen Gegebenheiten stehen läßt, vielmehr eine Aufwertung des Geschehens, das so in der Wirklichkeit Gottes verankert wird. Von Gottes Willen und Plan her erfahren die Ereignisse der Geschichte ihre eigentliche Bedeutung. [18]

Diese Haltung zur Geschichte ist im wesentlichen auch die Haltung zur Schrift. Ambrosius läßt den buchstäblichen Sinn gelten und hebt ihn besonders hervor. [19] Er wendet sich ausdrücklich gegen eine bloß geistige Interpretation. [20] Aber Buchstabe bedeutet nicht Buchstabe im positivistischen Sinn, sondern das von Gott Gemeinte. [21] Wer nicht zu diesem von Gott gewollten Verständnis der Schrift vordringt, wer bei der bloßen Historie stehenbleibt, wer am Buchstaben hängt, der versteht die Schrift nicht. [22] Ja es kann sogar sein, daß das, was der Buchstabe meldet, einfach nicht mehr weiterhilft und sich so lediglich als ein äußerer Hinweis auf die eigentliche Wahrheit zu erkennen gibt. [23]

Mit diesen wenigen, aber die Mitte des ambrosianischen Schriftverständnisses treffenden Hinweisen auf das methodische Verfah-

[15] Vgl zB Expl Ps 43,9f(CSEL 64,266f), wo der Einzug in das gelobte Land als Hinweis auf den Sieg der Heidenkirche verstanden wird, aber auch auf den Sieg des Christen über die Leidenschaften Anwendung findet. So ist dann nicht die Geschichte von Bedeutung, sondern das Geschehen in der Seele des einzelnen, wofür die Geschichte Bild ist. Vgl Expl Ps 45,22(CSEL 64,344).

[16] Vgl Expl Ps 43,57(CSEL 64,301).

[17] Vgl Expl Ps 36,80(CSEL 64,134), auch Vid 8,50(PL 16,249). Dies gilt nicht nur für die Auslegung, sondern auch für die Abfassung der Schrift. Ambrosius verweist dazu auf die Auslassungen im Stammbaum des Matthäus und die darin sichtbare theologische Aussage, vgl Exp Luc III,45(CSEL 32/IV,132f).

[18] So zB die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, vgl Exp Ps 118,21,14(CSEL 62,481); die Barbareneinfälle, vgl Apol alt 9,49(CSEL 32/II,393).

[19] Vor allem im Exameron. Vgl auch Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, 84.

[20] Vgl zB Exam III,17,72(CSEL 32/I,109); Exp Ps 118,17,30(CSEL 62,392).

[21] Vgl Expl Ps 36,80(CSEL 64,134).

[22] Vgl besonders die Aussagen über das Mißverstehen des Gesetzes, S 361f.

[23] Vgl zB Fug 2,13(CSEL 32/II,172); Exp Luc V,94(CSEL 32/IV,219); auch III,28 (119). Daß der einfach hingenommene und ohne geistiges Verständnis angenommene Buchstabe ‚lügt', sagt Exp Ps 118,18,36(CSEL 62,417).

ren des Bischofs in seiner Beurteilung der historischen Gegebenheiten und des buchstäblichen Schriftsinnes ist das Problem seiner Exegese natürlich nicht ganz umrissen, geschweige denn gelöst. Dennoch haben sie gezeigt, wie sehr Ambrosius heilsgeschichtlicher Theologe ist. Sie haben deutlich werden lassen, daß er heilsgeschichtlich denkt in dem ersten der oben genannten drei Verständnismöglichkeiten, er weiß um die Geschichtlichkeit des Heiles, das sich in der von Gott geleiteten Geschichte verwirklicht.[24] Daß der Bischof auch in den beiden anderen Verständnismöglichkeiten heilsgeschichtliche Theologie treibt — daß er die einzelnen Ereignisse dieser Geschichte benennt und auch geschichtstheologisch deutet —, wird die Untersuchung seiner Zeitenschemata sichtbar machen.

§ 1. Die Zweiteilung der Heilsgeschichte

Die Untersuchung der verschiedenen heilsgeschichtlichen Schemata geht am besten von jenen Texten aus, welche von einer zweigeteilten Heilsgeschichte sprechen. Die Aufteilung der Heilsgeschichte in zwei Heilszeiten begegnete bereits bei einer Reihe der Bilder des Gesetzes. So hat z. B. die Aussage von der zweifachen Ehe, welche das Volk Gottes nacheinander eingeht, klar die beiden Testamente als zwei nacheinander liegende Etappen der Heilsgeschichte angesprochen. Wenngleich gezeigt wurde, wie wenig diese Aussage die einzige bleibt, wie vielmehr sich das Bild der zweifachen Ehe zu einer dreifachen Ehe und somit zur Darstellung einer dreifach gegliederten Heilszeit wandelt, so mußte doch festgehalten werden, daß die Vorstellung von nur zwei Ehen für die Bildaussage eigentlich bestimmend ist und das Schwergewicht besitzt.[25] Ähnlich verhält es sich vor allem mit den Zweibrüderstellen, die schon von der äußeren Bildform her immer wieder AT und NT, Gesetz und Evangelium, die Zeit der Juden und der Christen einander gegenüberstellen, wenngleich auch hier bisweilen Bildelemente in Erscheinung traten, die eine mehrgliedrige Aufteilung der Heilsgeschichte andeuteten.[26] Die Vorstellung der zwei Völker, der Generation der Väter und Söhne[27] herrscht vor. Sie findet sich im

[24] Ambrosius ist zu sehr in der nüchternen römischen Denkart verwurzelt, als daß er in bloßer Allegorie aufgehen könnte. Bei aller Bedenklichkeit mancher Auslegung hat die Allegorie für den Bischof keine eigentliche Gefahr bedeutet. Ähnlich urteilt Schermann, Die griechischen Quellen, 98.

[25] Vgl S 63.

[26] In der Gruppe Sara-Hagar findet sich die Reihe: Verheißung — Gesetz — Erfüllung (S 148f), in der Gruppe Jakob-Esau der Struktur: Erwählung der Kirche — Dazwischentreten des Gesetzes — Erfüllung der Kirche (S 161f), in der Gruppe Zara-Phares die Vorstellung: Zeit der Patriarchen — Zeit des Gesetzes — Zeit des Evangeliums (S 170/72). Ähnliches auch bei Rachel-Lia (S 180).

[27] Vgl Parad 14,72(CSEL 32/I,330).

übrigen immer wieder an den verschiedensten Gestalten, ohne daß alle im einzelnen Erwähnung finden könnten.[28] Klar tritt dabei die Verbindung des Teilungspunktes der zwei Heilszeiten mit der Gestalt Christi in Erscheinung.

1. Als der klassische Text dafür kann die an Röm 5,14 anschließende Darstellung gelten, die Ambrosius in seiner Erklärung des 43. Psalmes gibt.[29] In ihr werden die beiden Heilsabschnitte deutlich in ihrer gegenseitigen Bezogenheit wie in ihrem Verschiedensein gesehen.
Der erste Zeitabschnitt reicht nach der Aussage des Apostels von Adam bis Moses (vgl. Röm 5,14). Ambrosius identifiziert Moses mit dem Gesetz und spricht somit — indem er im Gegensatz zu Paulus Moses und das Gesetz in diesen Zeitabschnitt mit einbezieht — von einem Zeitraum, der von Adam, vom Anfang der Geschichte Gottes mit dem Menschen bis zum Ende des mosaischen Gesetzes reicht. Diese Zeit ist gekennzeichnet durch Gesetz, Sünde und Tod. Seit und durch Adam herrscht die Sünde und als ihre Strafe der bittere und unerträgliche Tod. Obwohl Moses und das Gesetz die Menschen auf Gott hinlenken, bleiben Sünde und Tod. Vom Gesetz wird zwar gesagt, daß es wirklich Hilfe zu Christus hin war, daß es diese Kraft jedoch lediglich aus der Hilfe Christi selbst besaß, der in Josue die Hände des Moses und damit das Gesetz in seiner Aufgabe stützen mußte.
Aber Ambrosius vermerkt, daß Christus selbst in die Welt kommen mußte. Mit der Ankunft Christi beginnt der zweite Abschnitt der Heilsgeschichte. Christus allein besaß die Kraft, (am Kreuz) die Arme ausgestreckt zu halten. Er richtete die zu Boden Gesunkenen auf, zog den Glauben der Heiden an sich, öffnete seinem Volk den Weg ins Paradies, in das der Mensch nur durch die Erlösung zurückkehren konnte. Zwar wird die mit Christus beginnende Situation nicht mehr so ausdrücklich als Zeitabschnitt vorgestellt, da von ihr eigentlich nur der Anfang erwähnt wird, doch ist sie als solcher zu verstehen. Das zeigt die gegensätzliche Konstruktion des Textes, die Aussage von dem zugrunde gehenden Erdkreis, der aufgerichtet wird, die Vorstellung eines Einzugs in das Land der Verheißung, in welchem, geleitet durch himmlische Gebote, ein Leben der Heiligung und der Tugend vollbracht wird. Der ganze Text steht zudem innerhalb einer moralischen Mahnung an die Christen, was ja dann unterstellt, daß der mit Christus begonnene Zeitabschnitt anhält.[30]

[28] So ist zB Naaman vor und nach seiner Heilung Typus der Heidenkirche; vgl Exp Luc IV,50(CSEL 32/IV,163f).
[29] Vgl Expl Ps 43,11(CSEL 64,268f), S 10/12.
[30] Vgl ibid. Zum Kontext ibid 9f(266—268); ähnlich Parad 13,67(CSEL 32/I,325).

Den gleichen Gedanken bringt dann auch die Erklärung des 45. Psalmes, wo in der Auslegung des siebenten Verses: »Verstört sind die Heiden, die Reiche am Boden, der Höchste ließ seine Stimme erschallen, und die Erde erbebte« [31] die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise noch klarer in Erscheinung tritt.
Die im Psalmvers geschilderte Situation wird auf die Ankunft Christi bezogen, durch die der Sünde Herrschaft gebrochen wird. Durch die Zitation von Röm 5,14 wird wieder die Zeit vor Christus schlechthin zu einer Zeit der Herrschaft von Sünde und Tod. Sie ist auch eine Zeit der figura, des bildhaften Hinweises, und steht so in klarem Gegensatz zur Zeit der Wahrheit, des Lebens und der Sündenvergebung: »Gekommen ist die Wahrheit, das Bild ist gewichen; gekommen ist das Leben, das Reich des Todes verging; es kam die Vergebung der Sünden, und die Fesseln der Sünde wurden gelöst.« [32]
Das ist eine klare Scheidung zweier Heilsabschnitte, die zudem noch verdeutlicht wird durch den Übergang des Heils zu den Heiden. [33] Wenngleich die Interpretation des paulinischen ‚bis zu Moses' den Gedanken des Apostels abändert, da dieser damit zeigen will, daß Sünde und Tod eben schon vor dem Gesetz da waren, so erfaßt Ambrosius dennoch genau den Gedanken des Paulus, der hier alles, was im ersten Adam zusammengefaßt ist, dem zweiten Adam gegenüberstellt und so die Heilsgeschichte in Christus in zwei Heilszeiten teilt.

2. Noch deutlicher wird die Vorstellung zweier Heilszeiten in jenen Texten, die ihnen klare Bezeichnungen geben und in diesen das zeitliche Element betonen.
So spricht der 44. Brief an Orontian [34] von einem Gestern und Heute. Das Gestern steht für das AT, in welchem zwar bereits der Hl. Geist wirkt und so auf das NT hinweist und es vorbereitet [35], aber das Heil noch nicht verwirklicht ist. Die Tatsache, daß das Judenvolk nicht in die ewige Ruhe eintreten werde, weil es den Geboten Gottes gegenüber verstockt ist, macht einen neuen Termin für die Entscheidung notwendig, wobei Ambrosius die neue Entscheidungszeit mit Ps 94,8 (vgl. Hebr 4,3—10) das Heute nennt. Ambrosius sagt ausdrücklich, die Schrift benenne damit zwei Tage, das Gestern und Heute. [36] Wenngleich es zunächst den Anschein

[31] conturbatae sunt gentes, inclinata sunt regna; dedit vocem suam altissimus et mota est terra (cf Ps 45,7). Expl Ps 45,16(CSEL 64,340,24—26).
[32] venit veritas, figura cessavit; venit vita, regnum mortis evanuit; venit remissio peccatorum et peccati vincla resoluta sunt. ibid (341,9—11).
[33] Vgl ibid 16f(341).
[34] Vgl S 69, Anm 9.
[35] Vgl Ep 44,3—9(PL 16,1136—1138), S 69/72.
[36] Vgl ibid 10(1139), S 73, Anm 22f.

hat, Ambrosius bezöge das Heute mit Hebr 4,11 auf die Wirklichkeit des Himmels [37], so identifiziert er es doch gleich mit der Zeit des NT schlechthin: »Vergangen ist das Gestern, gekommen das Heute: jenes Heute, das verheißen ist, durch das wir ermahnt sind, die Stimme Gottes zu hören und ihr zu folgen. Vergangen ist also jener Tag des AT, gekommen der neue Tag, an dem das NT vollendet ist, von dem (der Apostel) sagt: ‚Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, und ich werde dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund aufrichten, nicht wie jenen Bund, den ich mit ihren Vätern an dem Tage abgeschlossen habe, da ich ihre Hand genommen, sie aus Ägypten zu führen' (vgl. Hebr 8,8 f = Jr 31,31 f). Und er fügt hinzu, warum der Bund geändert wurde: ‚Denn sie blieben nicht in meinem Bund, und ich habe über sie hinweggesehen, spricht der Herr' (vgl. Hebr 8,9 = Jr 31,32).« [38] Das Heute ist die Zeit des Neuen Bundes, die Zeit der Kirche, Zeit der bleibenden Bewährung im Neuen bis die Vollendung im Himmel kommt, die dann das eigentliche Heute ist, während die Erde letztlich immer noch Gestern bleibt. [39] Ein bereits bekannter Gedanke, welcher deutlich werden läßt, daß die Erfüllung im NT noch nicht mit der Vollendung gleichzusetzen ist. [40] Diese Ausweitung des NT auf die Zeit im Himmel zeigt, wie aus dem Zweierschema die Vorstellung von drei Heilszeiten entstehen kann. [41]

3. In ähnlicher Weise werden die beiden Heilszeiten betont, wenn die Zeit vor Christus im Bild des Winters gefaßt, die Zeit nach Christus aber Frühling oder Sommer genannt wird. [42] So formuliert

[37] Vgl ibid 10—16(1139—1141), S 73, Anm 23f.

[38] abiit heri, venit hodie: illud hodie quod promissum est, quo admoniti sumus vocem dei audiendam et sequendam. abiit ergo ille dies testamenti veteris, venit dies novus, quo testamentum consummatum est novum, de quo dicit: ‚Ecce dies veniunt, dicit dominus, et confirmabo domui Israel et domui Iuda testamentum novum: non secundum testamentum, quod feci patribus illorum in die, qua apprehendi manum ipsorum educere illos de terra Aegypti'. Et qua ratione mutatum sit testamentum adiicit: ‚Quoniam ipsi non manserunt, inquit, in testamento meo, et ego neglexi eos, dicit dominus.' ibid 17(1141). — Zum Neuen Tag vgl auch Expl Ps 38,18(CSEL 64,198), wo Ambrosius nebeneinander den neuen Menschen, den neuen Tag, das neue Licht (lux), den neuen Himmel, die neue Erde und das neue Leuchten (lumen) nennt. Dabei sind die ersten drei Größen mit Christus bereits Wirklichkeit geworden, während die anderen noch ausstehen. Ähnlich wie der Begriff des verum gehört auch der des novum dem NT in seiner doppelten Wirklichkeit an: der bereits gegebenen Erfüllung, wie der noch fehlenden Vollendung.

[39] Vgl Ep 44,10—16(1139—1141), S 73, Anm 23f.

[40] Vgl S 79, Anm 38; S 90, Anm 77.

[41] Dem Gestern und dem Heute werden die beiden symbolhaften Zahlen der Sieben und der Acht zugeordnet. Eine Aufteilung der Zeit des AT in sieben Abschnitte, denen dann das NT als achte Zeit folgen würde, wird aber nicht versucht.

[42] Damit ist naturhafte Symbolik aufgegriffen. Eine Vorstellung, die auch den Juden nicht fremd war, die nicht nur das Pascha im Frühling feierten, sondern

Ambrosius im Exameron: »Vor der Ankunft Christi war Winter, nach der Ankunft Christi sind die Frühlingsblumen da und die Sommerernte.«[43] Damit verbindet er auch die Bildaussage von Dunkel und Licht, von Morgen und Mittag und spricht damit die Zeit der Synagoge und die Zeit der Heidenkirche an.[44] Mit Christus ist der Frühling gekommen, er ist die Schlange, die sich nach dem Winter häutet.[45] Seine Ankunft beendet den Winter der Synagoge und die Regenperiode der Juden, die Sommerernte der Kirche ist gekommen, und die Blumen der Apostel sind da.[46] Diese Aussagen sind immer verbunden mit einer Ausdeutung der Hohenliedverse 2,8—12 und sprechen auch von der Heilswirklichkeit der persönlichen Begegnung mit Christus, ruhen aber immer auf der Wirklichkeit der Heilsgeschichte auf und lassen die beiden großen Zeiten vor und nach Christus deutlich in Erscheinung treten, wie auch ein Text aus dem Buch über Isaak zeigt, das sich ja in besonderer Weise um die Darstellung der Beziehung der Einzelseele zu Gott bemüht. Auch hier wird die große heilsgeschichtliche Wirklichkeit apostrophiert: »Vor der Ankunft Christi war der Winter, nach seiner Ankunft sind die Blumen da. ... Wo vorher Dornen waren, sind jetzt Blumen. ... Wo vorher Wüste war, dort gibt es jetzt Ernte. ... ‚Der Feigenbaum brachte seine Früchte' (Hl 2,13). Er, der vorher als unfruchtbar umgehauen werden sollte, der fing bereits an, Früchte zu bringen. ... Die frühen verlor er, damit er in den späteren bessere bringe, wie die Frucht der Synagoge verworfen, die der Kirche aber erneuert wird.«[47]

4. Mit der Gegenüberstellung von Winter und Sommer verwandt und an zwei Stellen mit ihr verbunden[48] ist das Gegensatzpaar

auch die Erlösung für diese Jahreszeit erwarteten; vgl Goppelt, Typos, 38, Anm 2f. In seiner Parallelität zum Auszug aus Ägypten ist das Pascha Christi im Frühling Zeichen der regeneratio, in der sich der Frühling der generatio wiederholt; vgl Exam I,4,14(CSEL 32/I,12).

[43] ante adventum Christi hiems erat, post adventum Christi flores sunt vernis et messis aestatis. ibid IV,5,22(129,21f).

[44] Vgl ibid (128—130).

[45] Vgl Exp Ps 118,6,15(CSEL 62,116).

[46] Vgl Int Iob IV(II),1,3(CSEL 32/II,269).

[47] ante adventum Christi hiemps est, post adventum eius flores sunt ... ubi ante spinae, ibi nunc flores ... ubi ante desertum, ibi messis est ... ‚ficus protulit grossos suos.' quae ante quasi infructuosa iubebatur excidi, haec fructus adferre iam coepit. ... priores discutit, ut posteriores meliores adferat, sicut synagogae fructus abicitur renovatur autem ecclesiae. Isaac 4,35f(CSEL 32/I,663,11—21). Ähnlich Exp Luc VII,132f(CSEL 32/IV,353—355), wo der Gegensatz zwischen Frühling und Sommer Erwähnung findet, zwischen der abfallenden Frühfeige, welche die Synagoge darstellt, und der nachreifenden Spätfeige, welche die Fruchtbarkeit der Kirche versinnbildet. Rein moralisch auf die jungfräuliche Seele und den Zeitpunkt ihrer Hinwendung zu Christus bezogen finden sich Winter und Sommer in Exh virg 1,3(PL 16,306).

[48] Vgl Exam IV,5,22(CSEL 32/I,128—130) und Isaac 4,35—37(663f).

Morgen — Mittag und vor allem Tag — Nacht. Der Morgen und Mittag steht für die Zeit der Synagoge und der Kirche, wobei beide zunächst positiv in ihrer Verbindung mit Christus gesehen werden. Die mit der Ankunft Christi gegebene Zeitenwende ist verbunden mit der Abwendung der Synagoge von und der Zuwendung der Kirche zu ihm.[49] Die Synagoge war zuerst Christus in Liebe verbunden, stieg aber nicht zur Höhe der Liebe auf. Sie gehörte am Morgen Christus an, während am Mittag die Kirche dem Herrn anhängt. Ihr anfänglicher Glaube kam nicht zur Vollendung, sondern wandte sich von ihm ab.[50]
Noch deutlicher konzentriert sich die Zeitenwende um die Ankunft Christi in der Gegensätzlichkeit von Abend — Mittag, Nacht — Tag: »Abend war es, bevor Christus kam, weil die ganze Welt in Schatten lag. Abend war für alle, die der finstere Schmutz unermeßlicher Sünden bedrückte. Da kam Jesus der Herr, erlöste mit seinem Blute die Welt und brachte das Licht.«[51] Die beiden so voneinander getrennten Abschnitte bleiben aber nicht ohne konkrete Beziehung zu Kirche und Synagoge: »Die Synagoge ist Nacht, Tag die Kirche.«[52] Die Anwendung des Bildes von Nacht und Tag auf die Lesung des Gesetzes, auf sein Mißverständnis im AT und sein Verständnis im NT[53] verläßt die zeitliche Vorstellung, bleibt aber noch im gedanklichen Rahmen, während die Beziehung des Gegensatzpaares auf Erde und Himmel[54] einen neuen Teilungspunkt festlegt und damit wieder den Ansatz zu einem anderen Zeitenschema bietet.

*

Die hier genannten Texte zeigten eindeutig die Vorstellung zweier einander gegenüberstehender Zuständlichkeiten, die den Charakter zweier Zeitperioden haben. Es handelt sich um die Zeit der beiden Testamente, die Zeit vor Christus und nach Christus, die Zeit der Synagoge und der Heidenkirche. Ihren klarsten Ausdruck fand diese Vorstellung in der Formulierung der beiden Tage, des Gestern und des Heute. Die beiden Zeiten sind im Anfang der

[49] Vgl Exp Ps 118,2,11(CSEL 62,26).
[50] Vgl ibid. Nach ibid 9(24f) ist zwar noch zu erwarten, daß die Synagoge sich wieder zu Christus bekehrt, daß dieser sich ihrer wieder erbarmt, was vom Bild her auf einen zu erwartenden Abend gedeutet werden könnte. Ambrosius führt den Gedanken aber nicht so weit durch.
[51] vespere erat, antequam Christus veniret, quia totus erat mundus in tenebris, vespere erat omnibus, quos inmanium delictorum squalor tenebrosus urgebat. venit dominus Iesus, redemit sanguine suo mundum, lucem adtulit. Abr I,6,50 (CSEL 32/I,536,11—14). Ähnliche Gedanken, die bis in die Einzelheiten des Todes (am Abend) und der Auferstehung des Herrn (am Morgen) verfolgt werden, in Expl Ps 45,14(CSEL 64,339f).
[52] synagoga nox est, dies ecclesia est. Virginit 19,124(PL 16,299).
[53] Vgl Exp Ps 118,13,9(CSEL 62,287).
[54] Vgl Int Iob I,7,24f(CSEL 32/II,226f).

ersten und im Ende der zweiten Zeit nicht begrenzt. Deutlich aber ist der Zeitpunkt genannt, der sie voneinander trennt. Er ist durch die Ankunft (und das Wirken) des Herrn bestimmt. Christus erscheint als die Zeitenwende und in einem gewissen Sinn als Mitte der Zeiten[55], wenngleich Ambrosius den Ausdruck nicht gebraucht[56]. In Christus wendet sich die Zeit, er ist das Ende der prima aetas des Menschengeschlechtes.[57] In seinem Leiden geht das Bestehende unter und steht das Künftige auf, ist der Untergang des AT und der Neubeginn der Kirche greifbar.[58] In ihm enden die tempora vetera[59], und seit ihm gibt es das ante evangelium und das post evangelium[60], das ante adventum und post adventum eius[61].

Daß die Vorstellung einer zweigeteilten Heilszeit nicht nur den in ihr besonders gut dargestellten und darstellbaren Gegensatz der Testamente faßt, sondern auch andere Gesichtspunkte der Beziehung zwischen AT und NT zum Ausdruck bringt, wurde in den Zweibrüdertexten und vor allem auch im Bild von der Leviratsehe deutlich.[62] In den hier behandelten Texten kommen sie ebenfalls — wenn auch schwach — zum Vorschein. So sprechen die Begriffe Gestern — Heute, Nacht — Tag, Morgen — Mittag nicht nur von einem Gegensatz, sondern auch von einer Zusammengehörigkeit, von einer Entwicklung des einen auf das andere hin. Das wird dann in dem Text von der in Morgen und Mittag versinnbildeten Zeit der Synagoge und der Kirche ausdrücklich formuliert, wenn darauf hingewiesen wird, wie die Synagoge an sich zum Mittag hätte vorschreiten sollen, aber aus eigener Schuld nicht zur Höhe des Glaubens vorgedrungen ist und so erst durch einen Abfall die Fortentwicklung zu einer Fehlentwicklung und zum eigentlichen Gegensatz hat werden lassen.
Daß eine Zweiteilung des Heilsgeschehens auch einen anderen Teilungspunkt als die in Jesus Christus faßbare Trennung zwischen AT und NT haben kann, hat die Anwendung der Begriffe Tag

[55] Hierher gehört ein Hinweis auf die Aussagen über Johannes dT, die praktisch den gleichen Sachverhalt nennen, aber die Grenze zwischen den Testamenten an seine Person binden. Vgl Exp Luc II,68—76(CSEL 32/IV,77—83); V,93—112(218—229); VI,69(260f); S 23/30.
[56] Ambrosius gebraucht Christus medius nur im Sinn von Mitte der Gläubigen, vgl Inst virg 1,6f(PL 16,306f).
[57] Vgl Expl Ps 37,1(CSEL 64,136). Christus gehört der generatio posterior an; vgl Exp Luc III,48(CSEL 32/IV,136).
[58] Vgl Exp Luc X,128(CSEL 32/IV,503f).
[59] Vgl Vid 8,43(PL 16,248).
[60] Vgl Ios 1,3f(CSEL 32/II,74).
[61] Vgl Exam IV,5,22(CSEL 32/I,129); Isaac 4,35f(663); auch Abr I,6,50(536).
[62] Vgl S 56/61.

und Nacht auf die Wirklichkeit von Himmel und Erde deutlich werden lassen.[63] Damit ist aber eine Denkform genannt, die einem anderen Schema angehört, das im folgenden näher untersucht wird.

§ 2. Die dreiteiligen Geschichtsschemata

Schon bei einer Reihe von Bildern wurde eine Entwicklung von der zweigeteilten Heilsgeschichte zu der Benennung von drei und mehr Etappen festgestellt.[64] Ihnen wenden sich die folgenden Untersuchungen zu.

I. Das Dreierschema: Umbra — Imago — Veritas

Dieses Schema klang bereits verschiedentlich an[65], konnte aber in seiner eigentlichen Bedeutung noch nicht gewürdigt werden. Es tritt in einer Reihe von Texten auf.

1. Den grundlegenden Text bietet die Erklärung des 38. Psalmes bei der Auslegung seines siebenten Verses: »Obgleich der Mensch im Bilde Gottes wandelt, wird er doch vergeblich verwirrt werden. Er sammelt Schätze und weiß nicht wofür.«[66] Ambrosius geht näher auf das *in imagine* ein und stellt fest, daß der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, Christus aber dieses Bild Gottes darstellt. Die entscheidende Aussage, mit der die Auslegung den Gedanken Umbra—Imago—Veritas einführt, ist die: Im Evangelium, in Christus ist das Licht gekommen. Er, der ‚Abglanz seiner Herrlichkeit und das Bild seines Wesens' (Hebr 1,3), kommt auf die Erde und läßt so die Zeit des Evangeliums zu einer Zeit des Lichtes und des Bildes Gottes werden.[67] »Zum Bild (für uns) kam dieses Bild zur Erde, damit wir nicht mehr im Schatten wandeln, sondern im Bild, denn in Christus wandelt ja, wer dem Evangelium nachfolgt.«[68] Damit ist bereits der Gegensatz deutlich geworden, in den die imago hineingenommen ist: der Gegensatz von Licht und Schatten. Das Bild wird dem Schatten gegenübergestellt, weil es gleichbedeutend ist mit Licht: »So irrte das Volk der Juden, weil es im Schatten wandelte; nicht aber irrt das christliche Volk,

[63] Vgl Int Iob I,7,24f(CSEL 32/II,226f).
[64] Vgl zB das Bild, wo Lia durch Rachel abgelöst, ihr aber eine letzte Fruchtbarkeit geschenkt wird, S 178/80. Auch bei Hagar und Sara wird der ursprüngliche Gegensatz und die damit ausgesprochene zweigeteilte Heilsgeschichte durch die Hinzunahme des Gedankens von Verheißung-Gesetz-Erfüllung zur Darstellung der dreigeteilten Heilsgeschichte, S 148f.
[65] Vgl S 79,88.
[66] quamquam in imagine dei ambulet homo, tamen vane conturbabitur; thesaurizat, et ignorat cui congregat ea (cf Ps 38,7). Expl Ps 38,23(CSEL 64,201,14—16).
[67] Vgl ibid 24(202f).
[68] ad imaginem haec imago venit in terras, ut iam non in umbra ambularemus, sed in imagine; in Christo enim ambulat qui sequitur evangelium. ibid (202, 16—18).

weil es im Bild wandelt, hat es doch die Sonne der Gerechtigkeit, die ihm leuchtet.«[69] In diesem machtvollen Bild begegnet dem Christen der Vater und der Sohn. Es wird festgehalten im Evangelium.[70] Ambrosius weist dann aber darauf hin, daß dieser Zustand noch nicht das Ende bedeutet: »Zuerst ging also der Schatten voraus, dann folgte das Bild, und einmal wird die Wahrheit sein. Der Schatten im Gesetz, das Bild im Evangelium, die Wahrheit im Himmel. Der Schatten des Evangeliums und der Versammlung der Kirche im Gesetz, das Bild der künftigen Wahrheit im Evangelium, die Wahrheit im Gericht Gottes.«[71]
In einer näheren Entfaltung wird nun dargelegt, was im einzelnen Schatten war. Es waren die Worte der Propheten, die Ereignisse der Sintflut, der Durchgang durch das Rote Meer mit der Taufe der Väter im Wasser und in der Wolke, der wasserspendende Felsen (vgl. 1 Kor 10,1—4).[72] Im Gegensatz dazu steht die Zeit des Evangeliums: »Jetzt aber ist der Schatten der Nacht und der Dunkelheit der Juden gewichen, der Tag der Kirche ist da. Jetzt sehen wir durch das Bild die Güter (des Heils) und haben die Güter des Bildes. Wir haben den Hohenpriester zu uns kommen sehen, haben gesehen und gehört, wie er sein Blut für uns dahingab. ... Aber jetzt sehen wir ihn nicht. Später werden wir ihn sehen, wenn das Bild vorübergegangen und die Wahrheit gekommen ist. Dann werden die vollkommenen Güter nicht mehr im Spiegel, sondern von Angesicht zu Angesicht gesehen werden (vgl. 1 Kor 13,12).«[73]
Und so knüpft an die Darlegung die Aufforderung an, sich dieser Wahrheit, sich dem Himmel zuzuwenden: »So steige denn auf, du Mensch, zum Himmel, und du wirst jenes sehen, wovon es hier nur Schatten oder Bild gegeben hat. Du wirst nicht mehr im Teile sehen, nicht mehr im Rätsel, sondern in Vollendung, nicht mehr im Schleier, sondern im Licht. Du wirst das wahre Licht sehen, den ewigen und ständigen Priester, als dessen Bilder du auf Erden Petrus, Paulus, Johannes, Jakobus, Matthäus und Thomas sahst.

[69] ideo erravit populus Iudaeorum, quia in umbra ambulavit; ideo non errat populus Christianus, quia in imagine ambulat, habens solem sibi iustitiae refulgentem. ibid (202,19—21).
[70] Vgl ibid (202).
[71] primum igitur umbra praecessit, secuta est imago, erit veritas; umbra in lege, imago vero in evangelio, veritas in caelestibus. umbra evangelii et ecclesiae congregationis in lege, imago futurae veritatis in evangelio, veritas in iudicio dei. ibid 25(203,6—9).
[72] Vgl ibid (203).
[73] sed iam discessit umbra notis et caliginis Iudaeorum, dies appropinquavit ecclesiae. videmus nunc per imaginem bona et tenemus imaginis bona. vidimus principem sacerdotum ad nos venientem, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum. ... sed nunc eum non videmus; tunc videbimus, cum imago transierit, veritas venerit. tunc iam non per speculum, sed facie ad faciem ea quae sunt perfecta videbuntur. ibid (203,16—204,2).

Du wirst den vollendeten Menschen sehen, nicht mehr im Bild, sondern in der Wahrheit. ... Denn auch sie sind bereits in Herrlichkeit und Ehre, in der Gnade der Auferstehung und nicht mehr im Leib des Todes und in der Entstellung der Verderblichkeit.« [74]
Mit diesen Gedanken wendet sich der Bischof endgültig einer moralischen Ermahnung zu, das irdische Bild nicht in die himmlische Region des Lichtes mitzunehmen, d.h. alles abzulegen, was der Teufel an uns als sein Eigen erkennen könnte. [75]

Von Anfang an hebt der Text die Zeit des Evangeliums hervor. Mit der Ankunft Christi in der Welt ist in ihr das Licht da, Gottes Heil. In Jesus Christus, der i m a g o p a t r i s, ist Gott in der Welt wirkend gegenwärtig. [76] Es ist die Zeit des Evangeliums, der Kirche, die Zeit, in der Gottes Geheimnisse, die Sakramente gefeiert werden, die ja besonders durch das Bild-sein gekennzeichnet sind. [77]
Dieser mit Christus beginnende Zustand, die Zeit der Kirche und des Evangeliums, wird deutlich abgehoben von der ihm vorangehenden Zuständlichkeit, der Zeit des mosaischen Gesetzes, die aber die ganze vorchristliche Zeit umfaßt, wie die Erwähnung der Sintflut zeigt. Im Gegensatz zur Zeit der imago ist sie gekennzeichnet durch den Schatten. In ihr gibt es bereits Hinweise auf das Heil, von denen eine Reihe aufgezählt wird: Prophetismus, Sintflut, Rotes Meer und der Felsen. In diesen Hinweisen liegt eine schattenhafte Gegenwart dessen, was in der Zeit des Evangeliums Wirklichkeit wurde. Eine moderne, nicht vom Platonismus geprägte Sprache würde diesen Hinweisen die Bezeichnung ‚Bild' geben, denen die ‚Wirklichkeit' des Evangeliums gegenübersteht.
Die Zeit des Evangeliums wird aber nicht nur nach rückwärts zur Zeit des Gesetzes hin begrenzt, sie kennt auch eine Grenze nach vorne, den Beginn der himmlischen Wirklichkeit. Mit dem Evangelium ist noch nicht die Vollendung gegeben, und so reiht der

[74] ascende ergo, homo, in caelum et videbis illa, quorum umbra hic erat vel imago; videbis non ex parte, non in aenigmate, sed in consummatione, non in velamine, sed in luce. videbis verum lumen, aeternum atque perpetuum sacerdotem, cuius hic imagines videbas Petrum Paulum Iohannem Iacobum Matthaeum Thomam. videbis perfectum hominem iam non in imagine, sed in veritate; ... utique et ipsi iam in gloria vel decore, iam in resurrectionis gratia, non in corpore mortis et corruptionis deformitate. ibid 26(204,3—11).
[75] Vgl ibid 27(204f).
[76] Ibid 24(202f) betont das gemeinsame Handeln von Vater und Sohn. — Daß mit Christus bereits Licht und Heil in der Welt gegenwärtig sind, zeigen die bekannten, auf die Heilswirklichkeit der beiden Testamente angewandten Gegensatzpaare: Finsternis-Licht, Tod-Leben, Schatten-Wahrheit usw. Vgl S 470/74, 487/89.
[77] Daß das Sakrament in besonderer Weise an das Bild- und Zeichenhafte gebunden ist, zeigt zB Sacr II,7,23(CSEL 73,35): das Sterben bei der Taufe ist ein Sterben in similitudine und nicht in veritate. Das äußere Zeichen bei der Taufe betont Exp Luc II,79(CSEL 32/IV,84).

Text an die zweite Heilszuständlichkeit als dritte Etappe die der Wahrheit. Er gibt dabei genau den Punkt an, der diese dritte Etappe notwendig werden läßt. Es ist die im Sakramentalen, in Opfer und Priestertum verdeckt, d.h. nur bildhaft anwesende Heilswirklichkeit, die Christus nicht unverhüllt zeigt: »Er steht uns bei als Anwalt beim Vater. Aber jetzt sehen wir ihn nicht, dann aber werden wir ihn sehen, wenn die imago vorüber sein und die veritas kommen wird.« [78]
Die zweite Zeit, die zwar bereits das Heil kennt, jedoch noch nicht dessen Vollendung besitzt, endet im Gericht. Dabei wird dieses Ende nicht direkt als die zu erwartende zweite Wiederkunft Christi gezeichnet, vielmehr scheint der Text mehr die jedem einzelnen beschiedene Begegnung mit dem Herrn nach dem Tode im Auge zu haben. Sicher besagt der Begriff des Gerichtes beides und ist vielleicht gerade deswegen — bewußt oder unbewußt — gewählt, doch schwingt sehr stark die Vorstellung eines persönlichen Aufstiegs zur Wahrheit mit. Trotzdem zeigt auch diese dritte Heilszuständlichkeit die Aspekte einer Heilszeit. Einmal legt das der Begriff des Gerichtes zumindest nahe, zum anderen sind die beiden vorangehenden Zustände klar unter geschichtlichem Blickwinkel gesehen und übertragen so in der linearen Aufzählung von umbra — imago — veritas diesen Gesichtspunkt auch auf die dritte Heilszuständlichkeit.
Trotzdem gilt es festzuhalten: Der Text läßt vor allem die beiden Etappen des Gesetzes und des Evangeliums klar in Erscheinung treten, die sich als umbra und imago, als schattenhafte Hindeutung und als Heilswirklichkeit gegenüberstehen. [79] Die in dem Evangelium noch eingeschlossene Unvollendetheit bedingt den Hinweis auf den Himmel als die letzte und vollendete Wirklichkeit des Heiles. Wird der erste Gegensatz, zwischen Gesetz und Evangelium, in besonderem Maße heilsgeschichtlich gesehen, so der zweite, zwischen Evangelium und Himmel, vor allem auf die persönliche Geschichte angewandt. Die veritas steht dem irdischen Evangelium gegenüber. So wird deutlich, daß die Trias Umbra — Imago — Veritas eigentlich keine Trias darstellt, sondern ein zweifacher — auf einer verschiedenen Ebene liegender — Gegensatz ist. Im Gedanken des Ambrosius, der sehr stark der Ordnung

[78] et ipse quidem nobis apud patrem advocatus adsistit, sed nunc eum non videmus; tunc videbimus, cum imago transierit, veritas venerit. Expl Ps 38,25(CSEL 64,203,25—204,1). Die Heilswirklichkeit Gottes ist da, Gott aber nicht offen sichtbar. Die vollkommene Erkenntnis Gottes ist erst im Himmel, in der veritas. Es ist der gleiche Ansatz wie bei Origenes, vgl S 273.

[79] Die in der imago gegebene Heilswirklichkeit ist unbedingt festzuhalten. Wie sehr sie in den Bereich der veritas gehört, zeigt zB der Text aus Int Iob IV (II), S 214f.

und dem Geschichtlichen verpflichtet ist, kann sich dann — gerade vom geschichtlichen Blickwinkel her — dieser doppelte Gegensatz auf einer Ebene als Dreistufigkeit einordnen. Eine Form der Aussage, die sich von der verwandten Darstellungsweise des Origenes merkbar unterscheidet. [80]

2. Einen deutlichen Einblick in die Problematik von Umbra — Imago — Veritas gibt auch die bereits unter anderer Rücksicht analysierte Stellungnahme des Ambrosius zum Sabbatgebot aus der Trauerrede auf seinen Bruder Satyrus. [81]

In der Frage nach dem Wesen der Posaune des Gerichtes wendet sich Ambrosius den Texten des AT zu: »Schließen wir doch, daß die Festlichkeiten, die den Juden durch das Gesetz vorgeschrieben sind, Schatten der Feiern da oben und der himmlischen Feste sind. Denn hier ist der Schatten, dort die Wahrheit. Wir aber wollen uns bemühen, durch den Schatten zur Wahrheit zu gelangen. Ihr Bild (figura) ist auch an anderer Stelle auf diese Weise ausgedrückt.« [82] Und der Bischof zitiert Lev 23,24 und Nm 20,1—10, wo die Verwendung der Posaunen bei Fest und Alltag näher bestimmt wird. [83]
Ambrosius beginnt, die Folgerungen aus diesen Texten zu ziehen, und stellt den geistigen Gehalt des mosaischen Gesetzes heraus. Die Posaunen verkünden die Sabbatruhe in ihrer verschiedenen Form, weisen damit aber auf die künftige Ruhe hin, und »so wird in den Tagen, Monaten, Jahren und in der Weltzeit selbst der Schatten der künftigen Ruhe bildhaft ausgedrückt (figuratur)« [84]. Nachdem der Bischof als den geistigen Sinn der Sabbatruhe die Enthaltung von der Sünde herausgestellt, bemerkt er: »So mußte also das Geistige durch Spiegel und Rätselbild ausgedrückt werden, denn ‚jetzt sehen wir durch einen Spiegel, dann aber von Angesicht zu Angesicht‘ (vgl. 1 Kor 13,12), jetzt ‚streiten wir im Fleisch‘ (vgl. 2 Kor 10,3), dann aber werden wir im Geiste die göttlichen Geheimnisse selbst schauen.« [85]
Nach dieser grundsätzlichen Gegenüberstellung von Erde und Himmel im Gegensatz von umbra und veritas beginnt Am-

[80] Vgl S 274f.
[81] Vgl S 78f.
[82] ... conicientes eas sollemnitates, quae Iudaeis lege praescriptae sunt, superiorum esse umbram celebritatum caelestiumque festorum. hic enim umbra, illic veritas. per umbram ad veritatem pervenire nitamur. cuius figura etiam alibi expressa est hoc modo. Exc Fratr II,107(CSEL 73,308,2—6).
[83] Vgl ibid (308f).
[84] ergo umbra futurae quietis in diebus, mensibus, annis, mundi ipsius tempore figuratur. ibid 108(311,20—22).
[85] oportuit igitur per speculum et in aenigmate fieri spiritalia. ‚Nunc, enim, per speculum videmus, tunc facie ad faciem‘, nunc ‚secundum carnem militamus‘, tunc spiritu videbimus divina mysteria. ibid 109(311,1—4).

brosius nun die Dreiteilung von umbra — imago — veritas einzuführen. Aus der Tatsache, daß im Himmel die veritas der schattenhaften Vorschriften des mosaischen Gesetzes zu finden ist, gibt der Bischof dieser Wirklichkeit stillschweigend den Namen der vera lex und fordert als Seelsorger auf, diese in unserem menschlichen Verhalten auszuprägen: »So soll also der Charakter des wahren Gesetzes in unserem Verhalten seinen Ausdruck finden, da wir im Bilde Gottes wandeln. Denn der Schatten des Gesetzes ist vorbei; der Schatten gehörte den fleischlich gesinnten Juden, uns gehört das Bild, die Wahrheit aber gehört denen, die auferstehen werden.« [86]

Der weitere Verlauf des Gedankens läßt dann erkennen, welche Grundvorstellung hinter der Trias steht. Ist die zuerst genannte Polarität von umbra und veritas eindeutig gekennzeichnet durch den Gedanken des Gegensatzes, so ist die Vorstellung, die hinter der Trias steht, die der Einheit der Heilsgeschichte: »Diese Drei haben wir nämlich als dem Gesetze entsprechend erkannt: Schatten, Bild und Wahrheit. Den Schatten im Gesetz, das Bild im Evangelium, die Wahrheit im Gericht. Alles aber gehört Christus und hat in ihm Bestand. Wir können ihn jetzt nicht in der Wahrheit sehen, sondern sehen ihn gleichsam in einem Bild des Zukünftigen, dessen Schatten wir im Gesetz erblickt haben.« [87]

Ambrosius greift dann die Polarität umbra — veritas wieder auf und stellt Moses und Christus einander gegenüber: »Christus ist also nicht Schatten, sondern Bild Gottes. Kein leeres Bild, sondern die Wahrheit. So ist ‚das Gesetz durch Moses' (vgl. Joh 1,17), weil der Schatten durch einen Menschen, das Nachbild durch das Gesetz ist. Die Wahrheit aber kommt durch Jesus, denn die Wahrheit kann ihren Ursprung nur aus der Wahrheit haben.« [88]

Nach dieser Darlegung wendet sich der Bischof wieder der Ermahnung zu, Gott zu lieben, um Christus, das Bild Gottes, einmal zu sehen, womit — ohne es ausdrücklich zu sagen — die Wahrheit wieder in den Himmel verwiesen und auf Erden ein Raum für ein Zwischenstadium geschaffen wird. [89] Anschließend geht er auf die

[86] et ideo verae legis character in nostris moribus exprimatur, qui in dei ambulamus imagine, quoniam legis umbra transivit, umbra Iudaeis carnalibus, imago nobis, veritas resurrecturis. ibid (311,4—7).

[87] tria enim haec secundum legem esse cognovimus, umbram, imaginem, veritatem, umbram in lege, imaginem in evangelio, in iudicio veritatem. sed Christi omnia et in Christo omnia, quem nunc secundum veritatem videre non possumus, sed videmus quasi in quadam imagine futurorum, quorum umbram in lege perspeximus. ibid (311,7—312,12).

[88] ergo Christus non umbra, sed ‚imago dei', non vacua imago, sed veritas. et ideo per Moysen lex, quia umbra per hominem, figura per legem, per Iesum veritas. neque enim veritas aliunde nisi ex veritate procederet. ibid (312,13—16).

[89] Vgl ibid 110(312).

Auferstehung ein, die ja das Hauptthema der Rede darstellt, und bringt so die Darstellung zum Abschluß.[90]

Eine Auswertung der Analyse muß folgendes festhalten: Die Darlegung hat als hauptsächlichen Gegenstand die Auferstehung, ist eine Leichenrede und betont aus diesem Grund die Gegensätzlichkeit zwischen hier und dort, zwischen Erde und Himmel. Ambrosius nennt diese beiden Zustände Schatten und Wahrheit. Von diesem Gegensatz geht Ambrosius aus, und zu ihm findet er zurück: im Himmel ist Christus, im Himmel ist die Wahrheit.
Die Frage nach der Welt des Himmels, nach der Auferstehung läßt Ambrosius zu Texten des AT greifen. Von ihnen sagt er, daß sie auf die Ruhe des Himmels weisen. Sie tun das durch schattenhafte und bildhafte Hinweise. Ähnlich ist auch die christliche Existenz durch spiegelhaftes Erkennen Gottes gekennzeichnet, während die Schau von Angesicht zu Angesicht der Zukunft vorbehalten bleibt.
Die Einführung des Dreierschemas Umbra — Imago — Veritas wird bedingt durch die Notwendigkeit, die christliche Existenz näher und genauer zu erfassen. Diese stellt Ambrosius, obwohl sie faktisch in einer ähnlichen Situation wie das Gesetz steht, theologisch eindeutig auf die Seite der Wahrheit, denn sie ist nichts anderes als eine bereits bildhafte Ausprägung der — allerdings erst in Zukunft in Vollendung erscheinenden — Wahrheit.
Diese Aussage ist von entscheidender Bedeutung. Sie macht sichtbar, daß im theologisch-heilsgeschichtlichen Sinn die Zäsur zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Moses und Christus liegt. Dagegen ist die Zuweisung des Evangeliums auf eine dem Gesetz verwandte Zuständlichkeit in erster Linie auf die Geschichte des einzelnen bezogen, indem die Zeit der Erwartung des Gerichtes es nötig macht, neben den dogmatischen Indikativen die pastoralen Imperative nicht zu übersehen. Da dieses Zwischenstadium natürlich auch historisch greifbar ist als die Zeit zwischen den beiden Erscheinungen Christi (hier ist nicht nur die Rede vom Gericht, sondern auch von der Auferstehung von den Toten!), kann es als eine zwischen der Zeit des Gesetzes und der mit dem Gericht und der Auferstehung von den Toten beginnenden Zeit der Wahrheit liegende Etappe verstanden werden. Gesetz, Evangelium und Wahrheit — umbra, imago und veritas erscheinen so als drei Zustände der Verwirklichung des Heiles, als drei hintereinander liegende Etappen der einen Heilsgeschichte. Dabei ist wichtig festzuhalten, daß die Dreigliederung der Heilsgeschichte in Umbra — Imago — Veritas nicht in erster Linie heilsgeschichtlich intendiert ist, sondern aus einem moralischen Interesse angespro-

[90] Vgl ibid 110—114(312—314).

chen, dann aber heilsgeschichtlich verstanden wird. Dem entspricht auch die Tatsache, daß Umbra — Imago — Veritas in erster Linie Zuständlichkeiten sind, Grade der Heilsverwirklichung, denen dann allerdings bestimmte Heilsabschnitte entsprechen.

3. Eine dem Aufbau des vorigen Textes verwandte, aber doch nicht gleiche Form zeigt eine Darlegung der Trias in De interpellatione Iob et David IV(II).
Im Zusammenhang mit der dort gegebenen Interpretation des 41. Psalmes kommt Ambrosius auf die Sehnsucht Davids nach der himmlischen Herrlichkeit zu sprechen und zitiert dabei den fünften Psalmvers: »Wessen ist er — wie er sagt — eingedenk? Dessen doch, was er ersehnte. Nämlich: vor das Angesicht Gottes zu kommen und zu treten, seine ewige Wohnung zu schauen, in der er bereits mit seinem Herzen weilte und über die er sich in vorweggenommenem Eintritt freute. ‚Ich werde hintreten an den Ort des wunderbaren Zeltes bis zu Gottes Haus mit jubelnder und preisender Stimme und festlichem Klang.‘« [91] Und als Ausdruck der gleichen Sehnsucht nach dem Himmel wird auch ein anderer Psalmvers verstanden: »Eines habe ich vom Herrn erbeten, nach dem verlange ich, im Hause des Herrn alle Tage meines Lebens zu wohnen und die Freude des Herrn zu schauen« (Ps 26,4). [92] Klar zeigt diese Auslegung wieder den Unterschied zwischen dem Leben in der Welt und dem Leben in Gottes Herrlichkeit, zwischen Erde und Himmel. Da erinnert sich der Bischof einer Größe, in der diese Freude des Herrn bereits greifbar ist, der Kirche: »Die Freude des Herrn ist in der Kirche. Die Kirche ist ja das Bild des Himmels, denn nachdem der Schatten vorübergegangen war, folgte das Bild.« [93] Damit tritt zwischen die Welt und den Himmel etwas neues drittes, die Kirche, welche es notwendig macht, den Schatten genauer zu bestimmen: »Der Schatten ist die Synagoge, im Schatten ist das Gesetz, im Evangelium aber ist die Wahrheit. Deshalb leuchtet im Licht des Evangeliums das Bild der Wahrheit wider.« [94]

Auch in diesem Text liegt die erste Zäsur klar zwischen Himmel und Erde, ein Gegensatz, der die ganze Darlegung prägt. Doch ist

[91] quorum autem memorem se dicit? eorum utique quae desiderabat, ut veniret et appareret in conspectu dei, ut eius aulam illam videret aeternam, in qua spatiabatur animo et praesumpto delectabatur ingressu, ‚quoniam ingrediar, inquit, in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum dei in voce exultationis et confessionis sonitus epulantis‘ (cf Ps 41,5). Int Iob IV(II), 2,8f(CSEL 32/II,273,18—24).

[92] unam petivi a domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo domini omnes dies vitae meae et ut videam delectationem domini. ibid 9(274,4—7).

[93] delectatio domini in ecclesia est. ecclesia est imago caelestium; etenim postquam umbra praeteriit, imago successit. ibid (274,7—9).

[94] umbra synagoga est: in umbra lex, in evangelio veritas. ideo in evangelii lumine veritatis imago resplendet. ibid (274,9—11).

der Himmel und seine Freude gleichsam bereits greifbar in der Kirche, der imago der himmlischen Wirklichkeit. So verschiebt sich die Zäsur nach rückwärts und tritt zwischen Gesetz und Evangelium. In der auf die Synagoge folgenden Kirche ist bereits die veritas da, die dann allerdings eingeschränkt als eine imago veritatis definiert wird.
Wieder wird deutlich, wie der zunächst stark von der persönlichen Situation des Menschen her geprägte Unterschied zwischen Himmel und Erde, sobald er in die heilsgeschichtliche Situation eingebaut wird, zu einem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium (zwischen Synagoge und Kirche) wird, wobei die noch nicht erreichte Vollendung den Unterschied zwischen dem Evangelium in seiner irdischen Verwirklichung als imago und seiner Vollendung als veritas im Himmel festhält. Wieder tritt klar in Erscheinung, wie die Trias Umbra — Imago — Veritas aus einer doppelten Gegensätzlichkeit herauswächst, von der die eine dem mehr moralisch-persönlich bestimmten Bereich, die zweite dem Bereich der Heilsgeschichte entstammt.
Dies wird bei diesem Text um so deutlicher, als er die einzelnen Begriffe der Trias entwickelt, aber bei dem doppelten Gegensatz stehenbleibt, die drei Begriffe nicht liniert und sie nicht als Verkörperung dreier aufeinander folgender Heilszeiten hinstellt.[95]

4. Eine Linierung des Begriffs bringt dann ein Text aus De officiis.

Der Kontext spricht von der Tugend der Demut und führt David als ein glanzvolles Beispiel dieser Tugend an, »der in evangelischem Geist (als sein Sohn Absalom sich wider ihn wandte) nicht nur nicht beleidigt, sondern dem Gegner eher gewogen und über das Unrecht mehr erfreut als erbittert war. ... Obwohl vollkommen, erstrebte er noch Vollkommeneres.«[96] Dieses Vollkommenere wird dann näher als die Zeit des Himmels und der Auferstehung erklärt: »Der Grund seiner Geduld war die Erwartung der Verheißungen, und so sagte er: ‚Gib mir, Herr, mein Ende kund und

[95] Die bereits zitierte Aussage von Expl Ps 43,59(CSEL 64,303,3—7), S 137, Anm 18, bringt den gleichen Sachverhalt in anderen Begriffen: der veritas, die vom Tenor des Textes her die himmlische Wirklichkeit meint, steht die figura gegenüber. Diese ist greifbar im AT, in den gesta maiorum und in der lex scripta in cordibus nostris. Dem AT und dem Gewissen wird dann das Evangelium als lumen und signaculum veritatis an die Seite gestellt. Das Evangelium ist also gegenüber der figura der lex ein Bestandteil der Wahrheit, aber nur ein signaculum, nicht deren Fülle.

[96] ...evangelico spiritu sanctum David non solum inoffensum, sed etiam gratum (fuisse) convicianti (docerem), et delectatum potius quam exasperatum iniuriis ...sed tamen quamvis perfectus, adhuc perfectiora quaerebat. Off I,48,237 (PL 16,93).

sag mir die Zahl meiner Tage, damit ich weiß, was mir noch fehlt' (Ps 38,5). Er sucht jenes Ende der himmlischen Verheißungen bzw. jenes, da ‚ein jeder nach seiner Ordnung' (vgl. 1 Kor 15,23) aufersteht.«[97] Damit ist wieder der Gegensatz zwischen irdischer und himmlischer Heilswirklichkeit aufgerissen, der noch klarer gefaßt wird: »Wenn das Reich an Gott und den Vater übergeben ist und alle Mächte entmachtet sind (vgl. 1 Kor 15,24), beginnt die Vollendung, wie der Apostel sagt. Hier ist Behinderung, hier Schwäche auch bei den Vollkommenen, dort die vollendete Vollkommenheit.«[98]

So mahnt Ambrosius, nach der Vollkommenheit zu streben, führt den Begriff der Wahrheit ein und nennt die Trias: »Das also müssen wir erstreben, in dem die Vollendung liegt, in dem die Wahrheit ist. Hier ist der Schatten, hier das Bild, dort die Wahrheit. Der Schatten im Gesetz, das Bild im Evangelium, die Wahrheit im Himmel.«[99] Ein Beispiel erläutert diese Stufenfolge, das Beispiel des Opfers: »Einst wurde ein Lamm geopfert, geopfert ein Kalb; jetzt wird Christus dargebracht, aber er wird geopfert als Mensch, als der, welcher die Passion auf sich nahm; er opfert sich selbst als Priester, um unsere Sünden zu vergeben, hier im Bild, dort in Wahrheit, wo er beim Vater für uns als Fürsprecher eintritt.«[100] Nach dieser Aufzählung der Stufenfolge der Heilsvermittlung, die in den Opfern des mosaischen Gesetzes nur schattenhaft, in Christus auf Erden und vor allem im sakramentalen Geschehen zwar wirklich, aber im Bild gebunden, in der Intervention des Herrn beim Vater im Himmel in ihrer Vollendung da ist, kommt nochmals abschließend die Polarität von hier und dort zur Sprache: »Hier wandeln wir also im Bild, sehen wir im Bild, dort aber von Angesicht zu Angesicht, wo die volle Vollendung ist. Denn alle Vollendung ist in der Wahrheit.«[101]

[97] patientiae autem finis promissorum exspectatio, et ideo dicebat; ‚notum fac mihi, domine, finem meum, et numerum dierum meorum, quis est, ut sciam quid desit mihi.' finem illud quaerit promissorum caelestium. vel illum quando ‚unusquisque surget in suo ordine'. ibid (93).

[98] tradito enim regno deo et patri, et evacuatis omnibus potestatibus, ut apostolus dixit, perfectio incipit. hic ergo impedimentum, hic infirmitas etiam perfectorum, illic plena perfectio. ibid (93f).

[99] illa igitur nobis expetenda, in quibus perfectio, in quibus veritas est. hic umbra, hic imago, illic veritas. umbra in lege, imago in evangelio, veritas in caelestibus. ibid 238(94).

[100] ante agnus offerebatur, offerebatur et vitulus, nunc Christus offertur: sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem; et offert se ipse quasi sacerdos, ut peccata nostra dimittat: hic in imagine, ibi in veritate, ubi apud patrem pro nobis quasi advocatus intervenit. ibid.

[101] hic ergo in imagine ambulamus, in imagine videmus: illic facie ad faciem, ubi plena perfectio; quia perfectio omnis in veritate est. ibid.

Wieder ist der Ausgangspunkt der Darlegung der Gegensatz zwischen dieser Welt, und zwar dieser Welt unter dem Evangelium, und dem Himmel, handelt es sich doch um eine Belehrung und Aufforderung an Kleriker, nach der Vollkommenheit zu streben. Das Ausschauen nach der Vollendung bringt unausgesprochen AT und NT auf Erden einander nahe, wobei Ambrosius auch weiß, daß alles Gute, alle Heilsveranstaltung zur Zeit des AT aus der Kraft Christi stammt, weshalb er ja auch ausdrücklich sagt, David habe im Geiste des Evangeliums gehandelt und gedacht.
Der große Hiatus zwischen Erde und Himmel bringt für diesen den Begriff der Wahrheit, löst so die schematische Vorstellung der Trias Schatten — Bild — Wahrheit aus [102] und fügt in die zunächst rein moralische Darlegung eine kurze dogmatisch-heilsgeschichtliche Stellungnahme ein: Am Beispiel des Opfers wird die dreifache Heilszuständlichkeit in Gesetz, Evangelium und Himmel deutlich, die zudem stark einen historischen Akzent im Sinne von Heilszeiten erhält, indem in der Auferstehung von den Toten am Ende der Zeit und der Passio Christi und seiner Menschwerdung klar die Trennungspunkte der Heilsabschnitte vermerkt werden. Damit wird dann theologisch, obwohl Ambrosius nicht ausdrücklich darauf hinweist, die Trennungslinie zwischen AT und NT, zwischen Gesetz und Evangelium deutlich. Im Gesetz ist der schattenhafte Hinweis, im Evangelium die Wirklichkeit Christi und der Sakramente [103], im Himmel die Vollendung des Heiles. Aber Ambrosius verweilt nicht bei dieser dreiteiligen, heilsgeschichtlichen Darstellung, er geht sofort wieder über zur Darstellung des Gegensatzes zwischen hier und dort, die ihn vom Gesamttext her mehr interessiert; ein Gegensatz, der dennoch stark, durch die von Anfang an gegebene Betonung des Zeitpunktes der Auferstehung, als in heilsgeschichtlichen Etappen verwirklicht verstanden wird. Die Einheit der Heilsgeschichte in den drei Etappen wird klar gesehen, aber das eigentliche Interesse gilt den beiden letzten Abschnitten, der Zeit des Evangeliums und der Zeit des Himmels nach dem Ende der Welt sowie dem zwischen ihnen waltenden Gegensatz: hier das Bild, dort die Wahrheit und eigentliche Vollendung im ‚von Angesicht zu Angesicht'. [104]

[102] Ein Beweis dafür, wie geläufig das Schema für Ambrosius ist.
[103] Hier wird zwar das Opfer des Herrn selbst und seine Passion als in imagine bezeichnet. Das gleiche gilt aber nach dem Text von Expl Ps 38,25, S 208, Anm 73, auch von den Sakramenten, wofür die Eucharistie angeführt wird. Die dort gebrauchte Formulierung ist dem hier vorgelegten Text aus De Off verwandt, sodaß vielleicht auch in ihm die Sakramente, dh die Eucharistie, mitgemeint sind, obwohl in erster Linie vom Opfer Christi als historischem Ereignis die Rede ist.
[104] Vgl auch Fitzgerald, De sacrificio coelesti, 42.

5. An das Ende der Texte über die Begriffsreihe Umbra — Imago — Veritas soll ein Text treten, der als ein Extremfall angesprochen werden kann.

Bei der Deutung des 17. Verses aus dem Gesetzespsalm: »Vergilt deinem Knecht; ich werde leben und deine Worte halten«[105] wird das ‚ich werde leben' auf die zukünftige Welt bezogen, die so der irdischen als dem Ort des Todes gegenübersteht.[106] Daraus ergibt sich die Aufgabe, hier auf Erden mit Hilfe des Gesetzes die Sünden und Fehler abzulegen, wobei dann Taufe und Gericht den Rückweg ins Paradies freigeben.[107] Diese beiden einander gegenüberstehenden Bereiche werden näher entfaltet: »Hier leben wir im Schatten. So ist dieses Leben im Leib Schatten und Bild des Lebens, nicht aber die Wahrheit. Denn der Mensch wandelt im Bild, und wir halten uns auf im Bereich der Todesschatten.«[108] Die Weiterführung des Gedankens läßt dann eine Änderung des Begriffes Schatten erkennen: »Wenn einer die Augen des Geistes nicht auf das Irdische richtet, sondern zum Geistigen emporhebt, so daß er sagen kann ‚Christus der Herr ist der Geist vor unserem Antlitz', wird er würdig sein zu sprechen: ‚wir werden leben in seinem Schatten' (vgl. Klgl 4,20). Christus ist das Leben, und wer im Schatten Christi lebt, lebt im Schatten des Lebens.«[109] Dennoch bleibt neben dieser Bedeutung von Schatten als Überschattung und Schutz der ursprünglich vorgetragene Inhalt des Begriffes erhalten. Die Existenz im Schatten gilt auch für die Heiligen, die »im Schatten sind, solange sie im Leibe leben; sie sehen nicht vollkommen, sie erkennen nicht vollkommen, sondern nur im Teil.«[110] Paulus und David stehen dafür als Beispiel.[111] »Wir leben hier also im Schatten und beobachten deshalb Gottes Worte im Schatten.«[112] Um das Gesagte zu verdeutlichen, greift Ambrosius zu einer Erklärung. »Um ein Beispiel zu gebrauchen: Ursprünglich waren wir im Schatten des Gesetzes, als wir die Neumonde und Sabbate

[105] retribue servo tuo; vivam et custodiam verba tua (cf Ps 118,17). Exp Ps 118,3,10(CSEL 62,46,6f).

[106] Vgl ibid 11(46f).

[107] Vgl ibid 12—17(47—50).

[108] hic enim in umbra vivimus. ergo ista vita in corpore umbra est vitae atque imago, non veritas; denique in imagine ambulat homo et in regione umbrae mortis consistimus. ibid 17f(50,6—9).

[109] sed si quis non ad terrena oculos mentis intendat, sed ad spiritalia erigat, ut possit dicere: ‚spiritus ante faciem nostram Christus dominus', dignus erit qui dicat ‚in umbra eius vivemus'. Christus enim vita est et ideo, qui in umbra Christi vivit, in umbra vitae est... ibid 18(50,9—13).

[110] ... in umbra sunt, quamdiu sunt in corpore; non perfecte vident, non perfecte, sed ex parte cognoscunt. ibid (50,15f).

[111] Vgl ibid (50).

[112] in umbra igitur hic vivimus et ideo in umbra custodimus verba dei. ibid 19(50,27f).

hielten, die ein Schatten der künftigen Güter sind. So tun dies heute noch die Juden, die den wahren Sabbat nicht kennen, die dem Vorbild (exemplar) und dem Schatten dienen.« [113] So zeigt das Beispiel des Gesetzes, wie die himmlische Wirklichkeit in ihm schattenhaft vorgebildet ist. Das gleiche wird aber ausdrücklich auch vom Evangelium gesagt: »Aber auch wir, die wir jetzt nach dem Evangelium leben, folgen dem Schatten der Worte Gottes.« [114] Eine klare Gleichsetzung des Gesetzes und des Evangeliums auf Erden in ihrem Schatten-sein. Und doch zeichnet sich auch hier wieder im Begriff des Schattens eine Wandlung ab, die ihn eher im Sinn von Geborgenheit faßt, wobei der zuerst genannte Sinn von Dunkelheit mitgedacht wird, indem eindeutig der Unterschied zwischen dem verbum apud deum und dem verbum formam servi accipiens herausgestellt bleibt. [115] Daß es sich bei der Heilszuständlichkeit des Evangeliums auf Erden um einen eigenartigen Schwebe- oder Zwischenzustand handelt, kann man auch am Begriff der transfiguratio ablesen. Von Christus wird gesagt, er forme in seiner Menschwerdung das corpus humilitatis nostrae um, damit es dem corpus gloriae suae gleichgestaltet werde, womit eindeutig eine Erhöhung des menschlichen Seins über den bisherigen Status hinaus ausgesprochen ist. [116] Andererseits ereignet sich in der Menschwerdung eine andere transfiguratio, die Einbettung des Göttlichen in die menschliche Sphäre: »Wie er also seine Form änderte, als er aus der Jungfrau geboren wurde, so scheinen uns auch die Worte Gottes umgebildet, wenn sie im Evangelium gelesen werden, da ihre Form in den Schriften gleichsam durch einen Spiegel geschaut wird, weil hier die ganze Wahrheit nicht begriffen werden kann. Wenn aber die Vollendung kommt, sollen sie nicht mehr durch einen Abstieg, durch ein Bild gleichsam umgeformt, sondern in der vollendeten und ausdrücklichen Wahrheit aufstrahlen.« [117]

[113] et ut exemplo utamur, utique ante eramus sub umbra legis, quando custodiebamus neomenias et sabbata quae sunt umbra futurorum, sicut hodie Iudaei, qui verum sabbatum non vident, qui exemplari et umbrae serviunt. ibid (50,28—51,3).

[114] nos quoque secundum evangelium nunc viventes umbram sequimur verborum dei. ibid (51,3f).

[115] Vgl ibid (51).

[116] Vgl ibid.

[117] sicut ille ergo formam mutavit, cum ex virgine nasceretur, ita et nobis sermones dei transfigurati videntur, cum leguntur in evangelio, cum species eorum videtur in scripturis quasi per speculum, quia tota veritas hic non potest comprehendi. cum autem venerit quod perfectum est, non iam per descensionem, non per speciem, ut transfigurati, sed integra atque expressa veritate resplendeant. ibid (51,15—21).

Der Gegensatz zwischen hier und dort wird dann nochmals am Ende der Auslegung ausdrücklich formuliert: »Dieses Wort also, welches das Haupt des Alls ist, sehe ich hier durch einen Spiegel, weshalb ich hier die Worte Gottes nicht halten kann, wenn ich aber unverhüllten Antlitzes seine Herrlichkeit sehe, dann werde ich leben und so lebend auch die göttlichen Worte beobachten.« [118]

Der Text zeigt in aller Deutlichkeit, wie zwischen der Zuständlichkeit des Evangeliums auf Erden und der Vollendung im Himmel ein ausgeprägter Gegensatz besteht. Er ist das, was den Bischof in seiner Auslegung des Psalmverses interessiert. Es ist ein Gegensatz, der die Erkenntnis Gottes und das Leben nach seinem Wort bestimmt. Ein Gegensatz, in welchem der Beter des Psalmes wie auch Ambrosius und seine Zuhörer stehen. In ihm sind AT und NT einander gleich. [119]
So werden am Beginn der eigentlichen Darlegung die Begriffe umbra und imago unkritisch nebeneinandergestellt und auf die vita in corpore angewendet, während die veritas dem Jenseits zugeordnet wird. [120] Alle drei Begriffe der Trias erscheinen in einem Satz, was aber interessiert, ist der Gegensatz von umbra und veritas. Dabei ist einfach die Rede von der christlichen Existenz, und die noch herangezogene Existenz unter dem Gesetz ist lediglich ein Beweis für den darzustellenden Gegensatz, der an der Situation des Gesetzes, das ebenfalls als Schatten der Wahrheit des Himmels gegenüberstand, verdeutlicht werden soll. Und doch liegt hier ein Ansatzpunkt, die Situation des Gesetzes und des Evangeliums auf Erden zu differenzieren. Die Aussage, derzufolge auch ‚heute noch' die Juden dem exemplar und der umbra dienen, zeigt in ihrem ablehnenden Ton, daß bei den Christen dieser Dienst nicht mehr erfolgt, womit zumindest die in lex und evangelium greifbare umbra als eine jeweils verschiedene deutlich wird. Diese Trennung wird dann noch verstärkt durch den Begriff der transfiguratio, der nur auf das Evangelium, die christliche Heilszeit, Anwendung findet. Durch diesen Begriff wird die umbra des Evangeliums doch stärker auf die Seite der veritas herübergeholt, indem in ihm neben der Umformung des Göttlichen ins Menschliche hinein auch die Erhöhung des Menschlichen zum Göttlichen hin ausgesprochen wird. Dadurch erhält der Begriff eine Ambivalenz, die ihm ein

[118] hoc verbum igitur, quod est caput omnium, hic per speculum video et ideo verba dei hic custodire non possum; sed cum videro gloriam eius revelata facie, tunc vivam et vita vivens etiam verba divina custodiam. ibid 21(53, 10—13).
[119] Vgl ibid 11(46).
[120] Vgl ibid 17f(50,6—9), S 218, Anm 108.

gewisses Zwischensein zuspricht, ähnlich wie es sonst dem Begriff der imago zu eigen ist. Dieser Sachverhalt wird noch dadurch verstärkt, daß bei der näheren Entfaltung und Bestimmung des Schattenseins der Zeit des Evangeliums nicht mehr exemplar und umbra wie beim Gesetz, sondern speculum und species verwendet werden, Begriffe also, denen eine stärkere Transparenz eignet. Ferner wird in der abschließenden Aussage, daß die species und das speculum nicht die volle und ausdrückliche Wahrheit enthalten, diesen Begriffen und damit der Zeit des Evangeliums doch eine gewisse, wenn auch beschränkte Wahrheit zugesprochen.
Der Text nennt zwar die Trias Umbra — Imago — Veritas, spricht aber nicht eigentlich von ihr, vielmehr scheinen in ihm umbra und imago aus moralischem Interesse unkritisch nebeneinander gestellt. Die Thematik der Trias ist aber unterschwellig da. [121]

*

Eine Zusammenfassung der einzelnen Untersuchungen hält folgende Schwerpunkte fest:

1. Die Begriffsdreiheit Schatten — Bild — Wahrheit ist ein Denkschema, das Ambrosius immer gegenwärtig ist. Die untersuchten Texte umfassen einen Zeitraum von 378 (Exc.Fratr.) bis 395 (Expl.Ps.38). Ambrosius übernimmt diese ganz von der platonischen Vorstellung der Seinsstufen bestimmte Ausdrucksform von seinen griechischen Lehrern. [122] An sich Begriffe für Seinsstufen, werden sie im Bereich der christlichen Theologie zu Bezeichnungen von Heilszuständlichkeiten, die dann bei Ambrosius — wie noch gezeigt wird [123] — stärker als bei anderen Vätern auf konkrete heilsgeschichtliche Bereiche angewendet werden, so daß sie nicht nur Zuständlichkeiten, sondern auch Heilszeiten bezeichnen.

2. Die untersuchten Texte machten deutlich, wie die Gedanken des Bischofs immer von einer einfachen Polarität, vom Gegensatz zweier Größen ausgehen. Es ist entweder der Gegensatz zwischen AT und NT [124] oder der Gegensatz zwischen Erde und Himmel [125]. Diese Polarität bleibt jedoch nicht erhalten, vielmehr schreiten alle Texte zur Darstellung einer zweiten Polarität fort. Der Text, der vom Gegensatz zwischen den beiden Testamenten ausgeht, stellt einen ähnlichen Gegensatz auch im Bereich des NT zwischen irdi-

[121] Das zeigt zB die geschichtliche Abgrenzung der zweiten Heilszuständlichkeit durch die doppelte Taufe; die Taufe, welche Christus brachte, und die Taufe des Gerichtes, die diese Zeit beendet; vgl ibid 12—17(47—50).
[122] Zur Herkunft der Begriffstrias vgl den Exkurs S 251/92.
[123] Vgl S 291f.
[124] Vgl Text 1, S 207/09.
[125] Vgl Text 2—5, S 211/21.

scher und himmlischer Existenz fest.[126] Ähnlich vermerken auch die anderen Texte neben der Gegensätzlichkeit zwischen Erde und Himmel einen entsprechenden von AT und NT.[127] Sogar der als Extremfall gewertete, zuletzt angeführte Text läßt diese Gesetzmäßigkeit erkennen.

3. An sich zwei Gegensätze auf verschiedener Ebene, wobei die zweite Größe des einen Gegensatzes mit der ersten des anderen identisch ist, führt das historische Denken des Ambrosius zu einer Linierung der drei Begriffe umbra, imago und veritas, so daß aus dem doppelten Gegensatz ein kontinuierlicher Aufstieg wird.[128]
Somit zeigt sich die Dreierreihe Umbra — Imago — Veritas als geschichtstheologisches Schema, das seinen Ursprung in einer aus moralischem Interesse stammenden Betonung der zwischen irdischer und himmlischer Existenz bestehenden Gegensätzlichkeit hat. Theologisch-dogmatische Präzisierung stellen neben diesen Gegensatz den des Unterschiedes zwischen Gesetz und Evangelium. Historisch und heilsgeschichtlich gebundenes Denken lassen aus dem doppelten Gegensatz eine dreistufig aufsteigende Kontinuität werden. Umbra, imago und veritas werden so zur Bezeichnung und Deutung der drei Heilszeiten des mosaischen Gesetzes, des Evangeliums (auf Erden) und der himmlischen Zeit am Ende der Weltzeit.

4. Für die eigentliche Frage nach der Theologie der beiden Testamente bei Ambrosius zeigt die Begriffstrias folgende Strukturen auf: Sie ist vor allem Ausdruck der Einheit der beiden Testamente, die in die große Linie einer nach oben führenden Heilsentwicklung eingebettet erscheinen. Diese Einheit wird verstärkt durch die zwischen umbra und imago einerseits und veritas andererseits auftretende Zäsur, welche die Schicksalsgemeinschaft der bei-

[126] Diesen doppelten Gegensatz findet Ambrosius auch in der Schrift: Das AT ist für die Leser im Hl Geiste ein Spiegel der Herrlichkeit des Herrn, vgl Spir III,14,101f(CSEL 79,192f). Das Evangelium wiederum ist Spiegel der himmlischen Wahrheit, vgl Exp Ps 118,3,19—21(CSEL 62,50—53). Daß diese beiden Stellen wirklich zusammengesehen werden können, zeigt die erste, in der für den zum Glauben Gekommenen die Aufgabe vermerkt ist, sich zur himmlischen Herrlichkeit zu wandeln.

[127] Dabei handelt es sich um einen wirklichen Gegensatz, nicht nur um einen »treuen Schatten« im Sinne einer Vorabzeichnung des Späteren, wie es Diestel, Geschichte des AT, 61 für die meisten Väter aussagt.

[128] Dieser Aufstieg ist vielleicht auch beeinflußt durch die dem Ambrosius geläufige Dreiteilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; vgl Cain I,8,30(CSEL 32/I,364), Noe 31,117(CSEL 32/I,492), auch Spir III, 21,163(CSEL 79,218f). Neben dieser rein geschichtlichen Denkform steht dann die platonische Vorstellung vom stufenförmigen Sein, in der eine — wenn auch nicht historische — Linierung der einzelnen Stufen im Sinne einer Emanation möglich ist.

den Testamente in ihrem Unterwegssein deutlich macht. Die mehr theologisch-dogmatisch ausgerichtete Beurteilung der Testamente stellt dagegen den Begriff der imago in seiner ganzen Tiefe fest und damit eindeutig auf die Seite der veritas, so daß in den beiden Begriffen der umbra und imago der theologische Gegensatz zwischen umbra und veritas gefaßt und auf die beiden Testamente, auf das Gesetz und das Evangelium angewendet wird. Somit werden die immer wieder festgestellten Grundstrukturen der Beurteilung der beiden Testamente auch durch die Begriffsdreiheit von Schatten, Bild und Wahrheit bestätigt und verdeutlicht.

II. Dem UIV (Umbra-Imago-Veritas)-Schema verwandte Darstellungen

Ohne die Terminologie der oben untersuchten Texte aufzugreifen, nennen auch andere Texte die durch die Trias wiedergegebenen Zeitabschnitte.

1. Der 30. Brief des Ambrosius an Irenäus [129] bringt eine Dreiteilung der Heilsgeschichte, die in der ganzen Darstellung dem UIV-Schema nahesteht.

Dort fällt in eine moralisch-paränetische Darstellung, die darauf abzielt, den Menschen von einer irdischen und materiellen Haltung zu himmlischer und friedlicher Gesinnung zu bewegen, die Erklärung von Agg 2,21: »Noch einmal werde ich den Himmel erschüttern, die Erde, das Meer und die Wüste.« [130]
Erklärend weist der Bischof auf die erste Erschütterung hin, die er in der Befreiung des auserwählten Volkes aus Ägypten verwirklicht sieht. [131] Er spricht dann von einer zweiten Erschütterung, die bei dem Tod des Herrn stattfand und welcher er eine etwas ausführlichere Darlegung widmet. Sie ist vor allem gekennzeichnet durch den Sieg über Satan, durch die Bekehrung der Heiden und die Rettung des Restes des auserwählten Volkes in der gnadenvollen Erwählung der Heiden. [132] Mit ihr beginnt eine Zeit, in der das Licht und die Schätze Gottes in der Kirche da sind und eine Herrlichkeit gegeben ist, die das auserwählte Volk nicht besaß. [133]

[129] Zu Irenäus vgl S 98, Anm 1. Der Brief ist kurz nach Ep 29 geschrieben, die Dudden, Ambrose II, 702 (wie auch PL 16,1054, Anm d, und 1061, Anm b) ungefähr in das Jahr 387 verlegt, während Palanque, Ambroise, 546f das Jahr 393 annimmt.
[130] adhuc semel ego movebo caelum, et terram, et maria, et desertum (cf Agg 2,21LXX). Ep 30,11(PL 16,1064).
[131] Vgl ibid.
[132] Vgl ibid 11f(1064).
[133] Vgl ibid 13(1064).

In der nochmaligen Erschütterung, von welcher der Aggäusvers spricht, ist nach Ambrosius eine am Ende der Zeit liegende dritte Erschütterung zu sehen. In ihr geht es um das Erlangen des Friedens, der über allen Frieden erhaben ist. »Er wird gegeben werden nach der dritten Erschütterung des Himmels, des Meeres, der Erde und der Wüste, wenn er alle Mächte und Herrschaften vernichtet (vgl. 1 Kor 15,24).«[134]
Nach dieser Darlegung, die ein deutliches Übergewicht heilsgeschichtlicher Betrachtungsform zeigte, kehrt Ambrosius zur eigentlichen Paränese zurück und fordert auf, diesen Frieden jetzt schon zum Lebensgesetz werden zu lassen durch eine Angleichung an Christus, die imago dei, und so selbst ad imaginem, d. h. Christus gleichgestaltet zu werden und den Frieden als Bild des Himmlischen zu tragen.[135]

Der Text gliedert die Heilsgeschichte in drei Etappen, von denen jeweils die Anfangspunkte genannt sind: die Befreiung aus Ägypten als der Beginn des Alten Bundes, der Tod des Herrn als der Beginn der Zeit der Kirche aus den Heiden, das Ende der Welt als der Beginn der absoluten Herrschaft Gottes.
In dieser dreifach sich steigernden Befreiung und Befriedungstat Gottes wird zwischen dem ersten und zweiten Zeitabschnitt ein deutlicher Unterschied gesehen: In der Zeit der Kirche ist ein Reichtum vorhanden, der über den Reichtum des auserwählten Volkes geht, es ist der Reichtum der eloquia caelestia und die Klarheit des verum lumen, welche die Kirche vermittelt, eine Herrlichkeit über die Herrlichkeit des alten Volkes hinaus.[136]
Neben diesem Gegensatz, den man einen dogmatischen Gegensatz nennen kann, zeigt der zwischen dem zweiten und dritten Zeitabschnitt liegende ein anderes Gesicht. Es ist der Gegensatz zwischen dem in der Kirche gegebenen Reichtum und dem ewigen Frieden. Und auf diesem Gegensatz liegt vom Tenor der Darstellung her wieder das eigentliche Gewicht. Trotzdem wird aber die Zeit der Kirche, die vom existentiellen Verstehen her von der Wahrheit des Himmels getrennt ist, seinshaft mit ihr verbunden. Es geschieht wieder durch den Begriff der imago, der zur Wesensbezeichnung dieser Zeit wird.
Das hier greifbare Dreizeitenschema entspricht im Kern dem Schema: Umbra — Imago — Veritas, ohne daß die Begriffe auf die drei Zeiten angewandt würden und ohne den Gegensatz zwischen AT und NT genauer als umbra und imago zu präzisieren.

[134] ... quae dabitur post tertiam commotionem caeli, maris, terrae, deserti; quando destruet omnes potestates et principatus. ibid 14(1065).
[135] Vgl ibid 15f(1065).
[136] Vgl ibid 13(1064).

Wieder zeigt sich, wie in diesem Dreierschema verschiedene Strukturen vereint sind. Die theologisch-dogmatische Sicht zeigt die Gegensätzlichkeit zwischen AT und NT auf und vermerkt die Zugehörigkeit der Zeit des NT auf Erden zur Wahrheit, ist doch in ihr das verum lumen da; diese Zugehörigkeit ist in der Bestimmung ihres Wesens als imago ausgesprochen. Das existentielle, moralisch-ethische Verständnis dagegen legt das Gewicht auf die Darstellung des Gegensatzes zwischen dieser und der kommenden Welt und läßt die Zeit der Kirche wieder der Zeit des AT ähnlich werden, obwohl die dogmatische Sicht nicht aus den Augen schwindet. So erscheint die Zeit der Kirche als eine Zeit, die nicht nur vom historischen Aspekt her in der Mitte liegt. [137] Während nun die verschiedenen Aspekte diese mittlere Zeit bald mehr auf die Seite der Wahrheit als solcher, bald mehr auf die Seite des Irdischen rücken, ist das historisch-heilsgeschichtliche Verständnis bemüht, die Linierung deutlich werden zu lassen, die drei aufeinanderfolgende Etappen benennt und so ein Geschichtsbild zeichnet, nach dem sich das Heil in historisch greifbaren und genau umrissenen Etappen verwirklicht, indem Gott in einer sich steigernden Form seine Freiheit und seinen Frieden schenkt. [138]

2. Ein weiterer Text soll die Brücke zu den anderen Zeitenschemata bilden. Er wird hier erwähnt, weil er wie die bis jetzt vorgelegten Texte drei Zeiten nennt, von denen die letzte ein eschatologisches Gepräge zeigt.

Der Text stammt aus der Erklärung des 61. Psalmes und kennt drei große Etappen in der Berufung des Gottesvolkes. Bei der Deutung des 9. Verses: »Hoffet auf ihn, du ganze Versammlung

[137] Die Zeit des NT auf Erden wird ausdrücklich tempus medium genannt: In der Auslegung des Bundesopfers Abrahams und der damit verbundenen Verheißung, daß Abrahams Nachkommen in der vierten Generation aus der Fremde heimkehren werden (vgl Gen 15,16—18), wird diese vierte Zeit (die Vier ist ein numerus medius) tempus medium genannt. Es ist die Zeit zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi. Sie ist gekennzeichnet durch ein Opfer, das die sich dem Abend zuneigende Welt erlöst und bei dem der Glaube die Opfergabe ist, eine Zeit der Erlösung, aber auch der Erprobung und der Furcht. Vgl Abr II,9,65f(CSEL 32/I,619—622). Diese Zeit ist schattenhaft durch die noch herrschende Sünde, was sich erst im Himmel, dem Ort des Lichtes und der Wahrheit, ändert, wo Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut wird. Vgl ibid 67(622f). — Das tempus medium wird so dogmatisch eindeutig auf die Seite der Erfüllung und Erlösung gestellt, moralisch-paränetisch aber als Schatten verstanden. Somit zeigt der Text die gleiche Thematik wie das UIV-Schema, wobei auch die Begriffe umbra und veritas genannt werden.

[138] Im Unterschied dazu sieht zB Gregor v Naz, Oratio theol 5(=oratio 31),25 (Barbel, 260f) in dem dreifachen Beben zwar ebenfalls einen Hinweis auf die Abschnitte der Heilsgeschichte und die in ihnen waltende Pädagogik Gottes, nicht aber die doppelte Polarität von AT-NT und Erde-Himmel sowie das sich daraus ergebende Zwischenstadium des Evangeliums auf Erden.

meines Volkes« [139] erkennt Ambrosius diese Hoffnung nicht allein Israel, ebenfalls nicht allein dem Rest Israels, sondern auch den Heiden zu. Andererseits gilt der Vers wirklich auch Israel, »denn wenn nämlich die Fülle der Heiden (in das Heil) eingetreten sein wird, dann wird ganz Israel gerettet sein« (vgl. Röm 11,25f). [140] Ambrosius nennt drei Abschnitte der Hinwendung zu Christus, die alle drei bereits abgeschlossen erscheinen: »Die Heiden wurden verworfen, damit Israel erwählt würde; später wurde Israel verblendet wegen der Berufung der Heiden; und dann wurde, nachdem die Fülle der Heiden eingetreten war, der Gnadenwahl entsprechend auch der Rest des verblendeten Israel gerettet.« [141] Während die Bekehrung der Fülle der Heiden in dem oben zitierten Röm 11,25f noch nicht abgeschlossen scheint, ist die Aussage hier reines Perfektum. Nimmt man dieses als den Ausdruck der in Christus greifbaren perfectio, die grundsätzlich alle Bekehrungsstufen bereits in sich vereint, so daß nur noch die historische Verwirklichung aussteht, dann wären hier wie im UIV-Schema drei Heilsetappen ausgesagt: die Zeit des Gesetzes, die Zeit des Evangeliums und der Heidenkirche sowie eine dritte, eschatologische Zeit der Bekehrung des Restes der Juden. Die Frage, ob der Text so zu verstehen ist, kann nicht eindeutig beantwortet werden, obwohl bei einiger Unsicherheit der Eindruck dahin geht, daß die Bekehrung des Restes von Israel noch aussteht. Ein Eindruck, der sich auf andere Aussagen des Bischofs stützen muß und kann. [142]

[139] sperate in eum, omnis conventus plebis meae (cf Ps 61,9). Expl Ps 61,29 (CSEL 64,395,8f).

[140] cum enim intraverit plenitudo gentium, tunc omnis Israel salvus erit. ibid (395,11f).

[141] repulsae gentes sunt, ut eligeretur Israel; caecatus est postea Israel propter vocationem gentium et caecati Israel reliquiae secundum electionem gratiae salvae factae sunt, postquam intravit gentium plenitudo. ibid (395,15—18).

[142] Obwohl sich nach Ambrosius die Rettung der reliquiae Iudaeorum bereits in der Erwählung der Apostel vollzogen hat (vgl Exp Ps 118,19,24[CSEL 62,434], Expl Ps 43,68[CSEL 64,310]), steht die Rettung von ganz Israel noch aus:
So wird eindeutig gesagt, daß den Juden durch die Kirche der Weg zu Gott noch offen ist (vgl Int Iob III(IV),5,12—14[CSEL 32/II,255f]). Ios 14,84f (CSEL 32/II,122) spricht ausdrücklich von dem Erbarmen des Herrn über die Juden ultimis temporibus. Ähnlich wird Exp Ps 118,15,10(CSEL 62,335) gesagt, daß die Zerstreuung der Juden ihrer Rettung aus Gnade dienlich sei; die Zerstreuung dauert aber noch an. Expl Ps 43,18(CSEL 64,276) spricht von der Bekehrung der Juden nach der der Heiden, die spät eintreten werde. Andererseits wird nach Exp Luc VII,172(CSEL 32/IV,358) klar, daß die Hinwendung der Juden zur Kirche während der Zeit des Evangeliums geschieht, daß schon viele zur Kirche gekommen sind, aber auch noch kommen werden. So wird man beides annehmen müssen: die Juden bekehren sich während der Zeit der Kirche, ihre Bekehrung ist aber auch ein eschatologisches Ereignis.
Auf einer Vorstellung von drei Zeiten scheinen zwei andere Texte zu beruhen. Die Darstellung von Exp Ps 118,2,9—11(CSEL 62,24—26) nennt die

Der Text steht so einerseits der Dreierreihe Umbra-Imago-Veritas nahe, kann aber auch bereits zu den folgenden Texten gezählt werden, die nicht vom Himmel als letzter Heilszeit sprechen.

III. Andere Dreizeitenschemata

Neben dem UIV-Schema und der in ihm ausgesprochenen heilsgeschichtlichen Struktur gibt es Dreierschemata, welche die irdische Heilszeit selbst in drei Abschnitte unterteilen. [143]

1. Hier ist vor allem jenes Schema zu nennen, das bereits im Bild von der einen Mauer klar zum Ausdruck kam: die Dreiteilung der Heilsgeschichte in die Zeit der Patriarchen, die Zeit des Gesetzes und die Zeit des Evangeliums und der Kirche.

Das Bild von der einen Mauer kann als die klassische Darstellung dieses Zeitenschemas gelten. [144] Es braucht hier nur die ursprüngliche Planung der Heilsentwicklung in Erinnerung gerufen zu werden, welche von der Zeit der Patriarchen über die Zeit des Volkes der Beschnittenen zum Volk der Christen führen sollte. Diese drei Heilsstufen oder Heilszeiten werden in der Heilsverwirklichung dann auch eingehalten, wobei die zweite Stufe zur Zeit des Gesetzes wird. [145]
So ist dieses Dreierschema Ausdruck der verschiedenen Beurteilung und Einordnung der beiden Testamente. Der dreistufige Heilsplan spricht vor allem von einer kontinuierlichen Weiterentwicklung des Heiles vom Anfang zu seiner Vollendung in Christus. Die Dazwischenkunft des Gesetzes als zweite Heilszeit läßt diese Entwicklung zwar nicht unterbrochen werden, da das Gesetz klar eine dieser Entwicklung dienende Funktion erhält, betont aber scharf die Grenzen zwischen den einzelnen Heilszeiten. Die Verkennung des Gesetzes, die aus der Zwischenmauer eine trennende Wand werden läßt, führt die zweite Zeit in einen klaren Gegensatz sowohl zur ersten, als auch zur dritten Heilszeit, die als Verheißung und Erfüllung das Gesetz umklammern. [146]

Zeit der Verbindung von Synagoge und Christus Morgen, die von Kirche und Christus Mittag. Dabei ist von der bleibenden Hoffnung der Synagoge auf eine endliche Rettung die Rede, was von der Bildform her als Abend zu deuten und als eschatologischer Heilsabschnitt zu verstehen wäre. Doch führt Ambrosius den Gedanken nicht soweit durch. Vgl S 204f. Ähnliches kann man aus der Deutung der Heilung der Tochter des Jairus herauslesen (S 31/33), wo die Zeit der Synagoge von der Zeit der Heidenkirche abgelöst wird, nach der Berufung der Heiden aber auch der Synagoge das Heil zuteil wird; vgl Exp Luc VI,54(CSEL 32/IV,253f).

[143] Dazu gehörte bereits der zuletzt genannte Text (S 225f).

[144] Vgl Exp Luc III,19—29(CSEL 32/IV,112—120), S 43/54.

[145] Vgl ibid 22—24(113—116), S 45/47.

[146] Vgl S 53f.

Im gleichen Lukaskommentar gibt Ambrosius diesen drei Heilszeiten die Bezeichnung von drei Jahren, im Hinblick auf die drei Jahre, in denen der Hausherr Frucht am Feigenbaum sucht (vgl. Lk 13,7). »Dieser mystischen Zahl bedurfte es, um den Völkern das Heil zurückzugeben, ein Jahr war die Zeit der Patriarchen (damals gab es aus den Menschen einen Jahresertrag, den es später nicht mehr auf Erden gab), das zweite Jahr war die Zeit des Moses und der übrigen Propheten, das dritte war die Zeit der Ankunft des Herrn und Heilandes.« [147] Diese Aussage hat ihre Parallele im dreimaligen Einfordern des Pachtzinses im Gleichnis von den bösen Winzern, wo das erste und zweite Mal Knechte, dann aber der Sohn selbst geschickt werden (vgl. Lk 20,9—18). [148]
Klar ist die fortschreitende Linie erkennbar, die in drei Zeitabschnitten zu Christus hinführt; eine Darstellung der Heilsgeschichte, die eindeutig vom Gedanken der Einheit und des Fortschreitens geprägt ist. [149]

Die Parabel vom Feigenbaum (vgl. Lk 13,7) findet im gleichen Werk auch eine ausführliche Auslegung.
In ihr bemerkt Ambrosius von der Ankunft Christi, sie sei nicht vor der Zeit erfolgt, nicht verfrüht, »da er drei Jahre lang kam ... Er kam zu Abraham, kam zu Moses, kam zu Maria, d.h. er kam im Zeichen, kam im Gesetz, kam im Fleisch. Seine Ankunft verstehen wir aus seinen Wohltaten. Zuerst war es die Reinigung, dann die Heiligung, zuletzt die Rechtfertigung. Die Beschneidung machte rein, heilig das Gesetz, gerecht die Gnade. Einer wirkte in allem, und alles ist eins. Denn niemand kann gereinigt werden, wenn er nicht den Herrn fürchtet; niemand verdient das Gesetz zu empfangen, wenn er nicht von Schuld gereinigt ist; niemand gelangt zur Gnade, wenn er nicht das Gesetz gekannt hat.« [150]

[147] mysticus enim numerus debebatur, ut salus populis redderetur: unus in patriarchis annus — denique de hominibus tunc anni proventus fuit, qualis non fuit postea super terram — alius in Moyse et prophetis ceteris, tertius in domini salutaris adventu. Exp Luc I, 36(CSEL 32/IV,33,9—13).

[148] Vgl ibid (33).

[149] Ein ähnlicher Gedanke findet sich in der Auslegung des Stammbaumes Jesu, wo bei Matthäus (vgl Mt 1,1) Abraham und David als Stammväter Jesu erscheinen. Ambrosius leitet aus ihrer Nominierung zwar keine Zeiteneinteilung ab und spricht nicht von Heilsperioden, doch sind die beiden Gestalten Pfeiler für die Brücke zu Jesus, gleichzeitig die Einheit der Heilsgeschichte und den Fortschritt der Offenbarung aussprechend. Vgl ibid III,6—10 (102—106).

[150] ... qui per triennium venit; ... venit ad Abraham, venit ad Moysen, venit ad Mariam, h.e. venit in signaculo, venit in lege, venit in corpore. adventum eius ex beneficiis recognoscimus: alibi purificatio, alibi sanctificatio, alibi iustificatio est. circumcisio purificavit, sanctificavit lex, iustificavit gratia: unus in omnibus et unum omnia. nemo enim mundari potest nisi qui metuit dominum, nemo legem meretur accipere nisi purificatus a culpa, nemo accedit ad gratiam nisi noverit legem. ibid VII,166(355,22—356,5).

Zwar meint Ambrosius mit dem Gesetz das geistig zu verstehende Gesetz und sagt sofort, die Juden hätten keine Reinigung erlangen können, weil sie das Gesetz — wie auch die Beschneidung — nur fleischlich kannten [151], doch ist mit dem geistig zu verstehenden Gesetz das mosaische gemeint und mit ihm klar die Zeit des Gesetzes angesprochen. Eindeutig nennt der Text die drei Zeitabschnitte der Patriarchenzeit, der Zeit des Mosesgesetzes, der Zeit nach der Ankunft des Herrn. Ihre Aufzählung ist getragen von der Vorstellung der Einheit der Heilsgeschichte, die hier begründet wird durch den Hinweis auf das in allen ihren Etappen lebendige Handeln Christi, der in den verschiedenen Heilszeiten auf verschiedene Weise, immer konkreter in Erscheinung tretend wirkte. [152] Neben dem Gedanken der Einheit steht so die Vorstellung von der Entwicklung zur Vollendung hin.

Das Dreizeitenschema, das die Heilszeit in die Zeit der Patriarchen, des Gesetzes und des Evangeliums teilt, ist so in besonderer Weise geeignet, die Einheit der Heilsgeschichte darzustellen. [153]
Mit dem Einbau des Schemas von der Verheißung und Erfüllung erfährt die mittlere Zeit eine Umklammerung durch die erste und dritte, deren Zusammenhang sie unterbricht. Das dazwischen hineingekommene Gesetz kann dann in seinem Gegensatz sowohl zur Verheißung des Anfanges, wie auch vor allem zur Erfüllung im Evangelium gesehen werden. [154]
Mit der dreigeteilten Heilszeit ist immer der Gedanke der Entwicklung und des Fortschrittes des Heiles gegeben, einerlei ob dieser Fortschritt von der Verheißung über das negativ beurteilte Gesetz zur Erfüllung führt oder aber schlicht von der in allen drei Heilsabschnitten verwirklichten und sich in ihnen steigernden Heilstat Gottes spricht, wie das bei dem zuletzt analysierten Text der Fall war.
Gegenüber dem UIV-Schema sind hier die theologisch-historischen Gesichtspunkte die entscheidenden. Stand dort bei der auf die himmlische Wirklichkeit bezogenen Wahrheit das erkenntnistheolo-

[151] Vgl ibid (356).
[152] In Ep 49, 3 (PL 16,1154) erscheinen die drei Heilszeiten geeint in der Schrift. Ambrosius sagt gleichsam unbeabsichtigt und nebenher: Ich lese in der Schrift; in der Genesis von den Patriarchen, im Deuteronomium vom Gesetz, im Evangelium vom Baum des Lebens und seinen Früchten. Diese Bemerkung zeigt, wie selbstverständlich dem Bischof die dreigeteilte Heilsgeschichte ist.
[153] Daß dies auch für eine Reihe von Bildaussagen gilt, in denen die Kirche hintereinander eine Zeit der Berufung, des Gesetzes und der Erfüllung durchlief, soll hier in Erinnerung gebracht werden. So vor allem bei Sara, Jakob und Rachel (S 148f, 161f, 180), ähnlich bei Esau (S 156f).
[154] Ausdruck dieser Tatsache ist auch das Bild vom Überspringen der Juden und der Synagoge durch Christus, der von Adam zur Heidenkirche springt; vgl Exp Ps 118,6,6(CSEL 62,111), S 42, Anm 178.

gische, moralisch-paränetische Element im Vordergrund, so überwiegen hier schlicht die historischen Gesichtspunkte und machen den Weg des Heiles in einem genau kontrollierbaren historischen Nacheinander deutlich.

2. Neben der Dreizeitengruppe, welche Patriarchen, Gesetz und Evangelium umschließt, gibt es eine ihr verwandte, die aber andere Abschnitte nennt.

Ambrosius zeigt dieses Schema in dem bereits besprochenen Bild von der dreifachen Ehe, das er in seiner Erklärung des 43. Psalmes vorstellt. Wenn es auch nicht ausdrücklich von drei Zeitabschnitten der Heilsgeschichte spricht, so wird es doch von einer solchen Vorstellung getragen, wie die Betonung des Nacheinanders der drei Ehen zeigt. [155]
Von den oben genannten Zeiten werden dabei nur zwei erwähnt: die Zeit des Gesetzes und die Zeit des Evangeliums. Während im UIV-Schema die zweite Heilszeit, die des NT, in die Zeit des Evangeliums auf Erden und die Heilszeit der Vollendung im Himmel unterteilt wurde, wird hier die Zeit des Gesetzes geteilt.
Das Volk Gottes geht nacheinander drei Verbindungen ein: Als die ‚alte Synagoge' heiratete es das Gesetz des Moses oder, da dieses ja auf Christus hinwies, Christus. Später verband es sich als ‚Synagoge' dem fleischlichen Ritus, dem mißverstandenen Gesetz. Zuletzt aber gehört es als ‚Kirche' (wieder) Christus an. [156] Darin kommt der gleiche Gedanke zum Ausdruck, der auch das Dreierschema Patriarchen—Gesetz—Evangelium beherrschte: Eine anfängliche Hinführung wird beendet in einem Abfall, der wiederum sein Ende findet in der Erfüllung, die ihrerseits an den Anfang anknüpft, ihn wiederherstellt und erhöht. Nur wird hier das Geschehen der ersten beiden Zuständlichkeiten auf das Gesetz selbst bezogen. [157]
Ambrosius läßt das eine Volk Gottes ein dreifaches Stadium durchlaufen. War schon im Bild von der einen Mauer und der Zwischenmauer klar gezeigt worden, das es ein Faktum gibt, welches die ursprüngliche Funktion des in der Zwischenmauer dargestellten Gesetzes verdirbt und gegenstandslos werden läßt [158], so wird hier der gleiche Sachverhalt genannt, erhält aber vom Bild der dreifachen Ehe her stärker den Charakter eines geschichtlichen Augen-

[155] Vgl Expl Ps 43,62f(CSEL 64,304—306), S 55/58.
[156] Vgl S 62/64.
[157] Wie nahe dieses Schema dem von Patriarchen-Gesetz-Evangelium steht, zeigt das Bild von der dreifachen Verbindung Jakobs, wo die Verlobung mit Rachel, die Ehe mit Lia und dann die mit Rachel für die drei genannten Zeiten stehen; vgl Iac II,5,24(CSEL 32/II,46), S 177f, auch S 63, Anm 267.
[158] Vgl S 227, Anm 146.

blickes. Eine solche Vorstellung läßt dann die Frage aufstehen, wann dieser Umschwung eingetreten ist, der aus der ‚alten Synagoge' die ‚Synagoge' werden läßt, die dann den fleischlichen Ritus der Juden heiratet. Diese Frage findet bei Ambrosius keine Antwort. [159] Im Gegenteil zeigte die Analyse des Bildes von der einen Mauer, daß das mosaische Gesetz zu gleicher Zeit sperrende Wand und verbindende Zwischenmauer war, daß es so gleichzeitig seiner Aufgabe gerecht wurde in den Heiligen, bei denen aber, die sich seinem Sinn verschlossen, versagte. [160] In dieser Aussage wird wieder erkennbar, wie sich bei Ambrosius historische Vorstellungen mit seinsmäßigen, theologisch wertenden Beurteilungen vermengen. Trotzdem tritt gerade in einer solchen zwielichtigen Aussage die Tendenz zutage, auch diese seinsmäßigen Aussagen über das Wesen von Gesetz und Evangelium in den Lauf der geschichtlichen Heilsverwirklichung eingebettet zu sehen.

*

Mit den hier vorgelegten Texten sind die wesentlichen Gedanken des Ambrosius über eine dreigeteilte Heilsgeschichte gefaßt. Noch mögliche Hinweise auf diese Dreiergruppen würden keine neuen Gedanken hinzufügen. Auch andere Andeutungen von Dreiteilungen der Geschichte [161] sind nicht von Interesse.

§ 3. Die mehrteiligen Geschichtsschemata

Neben den Geschichtsschemata, welche die Heilszeit in zwei oder drei Heilsetappen einteilen und unter den Schemata des Ambrosius den größten Raum einnehmen, gibt es Texte, die von mehreren Heilsabschnitten sprechen.

I. Das Vierzeitenschema

Ein besonders beeindruckendes Schema bringt der Bischof in seiner Erklärung der vier Paradiesesströme (vgl. Gen 2,10—14). [162]

Ambrosius identifiziert das Paradies mit der menschlichen Seele und folgt darin Philo. [163] Der Paradiesesstrom ist Christus und spen-

[159] Vgl S 332/34. Es sei denn, man sieht im Ende des Königtums diese an sich theologische Aussage historisch konkretisiert; vgl Exp Luc III,16(CSEL 32/IV,110).

[160] Vgl S 52, Abschnitt 5.

[161] Vgl zB Exp Luc III,16.40f(CSEL 32/IV,110.128f). Hier werden drei Zeitabschnitte genannt: von Abraham bis David als die königlose Zeit; die Zeit von David bis zum babylonischen Exil als die Zeit der Könige; die Zeit vom babylonischen Exil bis zu Christus als Zeit des verlorenen, verscherzten und verfälschten Königstums. Aber eine eigentliche Auswertung dieser Zeiten für unsere Frage findet sich nicht.

[162] Vgl Parad 3,12—23(CSEL 32/I,272—280).

[163] Vgl ibid 12(272); Philo, Leg alleg I,14(PAO I,72).

det den Tugenden Leben.[164] Die vier Flüsse, in die sich dieser Strom teilt, sind ihm die vier Haupttugenden: Klugheit, Mäßigung, Starkmut und Gerechtigkeit.[165] Während Philo lange und ermüdende Ausdeutungen gibt[166], bietet der Kirchenlehrer eine kürzere Zusammenfassung, die den Gedankengang Philos klärt, und bezieht sich dabei auch auf historische Ereignisse, wie z. B. das Pascha in Ägypten und das Exil in Babel[167]. Das beweist, daß es ihm nicht nur um eine rein spiritualistische Deutung der Ströme geht. So überrascht es nicht, wenn er die Ausdeutung abschließt: »In diesen vier Flüssen sind demnach die vier Haupttugenden ausgedrückt, welche gleichsam die Zeiten dieser Welt in sich beschlossen.«[168] Damit leitet der Bischof zu einer historischen Auslegung über, die sich bei Philo nicht findet: den vier Haupttugengen entsprechen vier Weltzeiten.

Die erste reicht vom Anfang der Welt bis zur Sintflut und war eine Zeit der Klugheit. In ihr lebten die Gerechten Abel, Enos, d. h. »der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch, der seine Hoffnung auf die Anrufung des Namens Gottes des Herrn setzte«[169], ferner Enoch, »dessen Name Gnade Gottes besagt und der zum Himmel entrückt wurde«[170], sowie Noe, »der auch selbst gerecht und gleichsam auf die Ruhe ausgerichtet war«[171].

Die zweite Weltzeit ist die Zeit Abrahams, Isaaks und Jakobs sowie der übrigen Patriarchen, »in denen eine keusche und reine, gottverbundene Mäßigkeit erstrahlte. Wurde doch dem Abraham der makellose Isaak kraft der Verheißung als Sohn geboren, indem er das Geschenk der göttlichen Vergebung dem der leiblichen Geburt vorzog. In Isaak ging so das Bild des in Wahrheit Makellosen voraus, wie der Apostel lehrt« (vgl. Gal. 3,16).[172]

[164] Vgl Parad 3,12(CSEL 32/I,272).

[165] Vgl ibid 3,14—18(272—277), auch Expl Ps 35,21(CSEL 64,64). Eine abweichende Deutung findet sich in Abr I,9,87(CSEL 32/I,558), wo der Tigris als Klugheit und der Euphrat als Gerechtigkeit erscheinen und zum Bild von Gnade und Buße werden, an deren Ufern die Kirche gedeiht. Als Versuchung verstanden und rein moralisch interpretiert werden die vier Paradiesesströme in Expl Ps 1,36—38(CSEL 64,32f). Off I,24,115—25,121(PL 16,57—59) nennt die Kardinaltugenden in einer anderen Reihenfolge (Klugheit, Gerechtigkeit, Stärke, Mäßigkeit), ohne eine von ihnen zur umfassenden Tugend zu machen.

[166] Vgl Philo, Leg alleg I,19—27(PAO I,77—84).

[167] Vgl Parad 3,16f(CSEL 32/I,275f).

[168] in his ergo fluminibus quattuor virtutes principales quattuor exprimuntur, quae veluti mundi istius incluserunt tempora. ibid 18(277,12—14).

[169] ... homo ad imaginem dei factus, qui speravit invocare nomen domini dei ... ibid 19(277,17f); Philo, De praem et poen 14(PAO V,339).

[170] ... qui dicitur latine ‚dei gratia', raptus ad caelum ... Parad 3,19(CSEL 32/I,277,19); Philo, De post Caini 41(PAO II,9).

[171] ... qui et ipse iustus et quaedam requietis directio. Parad 3,19(CSEL 32/I,277,20); Philo, Leg alleg III,77(PAO I,129).

[172] ... in quibus casta et pura quaedam temperantia religionis effulsit. inmaculatus enim Isaac per repromissionem Abrahae datus filius, non tam corporalis

»Die dritte Weltzeit besteht im Gesetz des Moses und den übrigen Propheten.«[173] Nach dem Zitat von Hebr 11,32—34 mit seiner Aufzählung der Propheten und ihrer Taten fährt der Bischof fort: »Mit Recht sehen wir in ihnen den Ausdruck der Stärke.«[174]
Nach dieser Aufzählung der ersten drei Weltzeiten und ihrer Identifizierung mit den ersten der Kardinaltugenden geht Ambrosius zur vierten Weltzeit über, ohne sie aber so ausdrücklich zu nennen wie die ersten. Er sagt einfach: »Gemäß dem Evangelium aber (ist dieses) ein würdiges Bild der Gerechtigkeit, denn es ist eine ‚Kraft zum Heil für jeden, der glaubt' (Röm 1,16). Und auch der Herr selbst sagt: ‚Laß uns alle Gerechtigkeit erfüllen' (vgl. Mt 3,15).«[175] Nach dieser Gleichsetzung des Evangeliums mit der Tugend der Gerechtigkeit (und damit der Bestimmung der Zeit des Evangeliums als einer Zeit der Gerechtigkeit) geht der Bischof näher auf diese Tugend (und diese Zeit) ein. Ihm ist die Gerechtigkeit »die fruchtbare Gebärerin der übrigen Tugenden«[176]. Wo sie herrscht, sind auch die anderen, »denn die Tugenden sind einander verbunden und zusammengewachsen«[177].
Wenngleich Ambrosius hierbei nicht mehr direkt von Geschichte spricht, sondern mehr die Tugend der Gerechtigkeit behandelt, muß trotzdem der Schluß gezogen werden, daß in gleicher Weise das Evangelium Mutter aller anderen Zeitabschnitte ist. Und vielleicht ist gerade darin der Grund dafür zu sehen, daß Ambrosius nicht mehr ausdrücklich vom Evangelium als dem vierten Abschnitt der Weltzeit spricht. In ihm hebt sich die Zeit als solche bereits auf und wird eine Dimension sichtbar, die über das schematische Aufeinanderfolgen hinausgeht, alles vorher Dagewesene auffängt und durchdringt, indem es bereits in den ersten Weltzeiten da war.[178]

partus quam divinae munus praeferens indulgentiae, in quo vere inmaculati figura praecessit, ut apostolus docet... Parad 3,20(CSEL 32/I,278,2—7).

[173] tertium tempus est in Moysi lege et ceteris prophetis. ibid 21(278,10f).

[174] recte igitur in his speciem fortitudinis conlocamus. ibid (279,4f).

[175] secundum evangelium autem digna est figura iustitiae, quia virtus est ‚in salutem omni credenti'. denique ipse dominus ait: ‚sine nos implere omnem iustitiam.' ibid 22(279,6—8).

[176] ...parens ceterarum est fecunda virtutum. ibid (279,9).

[177] ...quia ipsae sibi sunt conexae concretaeque virtutes. ibid (279,11f). Der Gedanke der Gerechtigkeit als Quelle aller Tugenden und des Tugendzusammenhanges auch in Abr II,10,68(CSEL 32/I,623f), wo der Nil als Mäßigkeit und der Euphrat als Gerechtigkeit interpretiert werden.

[178] Ein Vergleich mit dem Bild der einen Mauer (vgl S 43/54) drängt sich auf, wo der dritte Mauerabschnitt als Zeit des Evangeliums gesehen, aber auch die ganze Mauer als Evangelium verstanden wurde. — Die dort genannten Heilszeiten (Patriarchen, Gesetz, Evangelium) werden hier um die vorpatriarchalische Zeit vermehrt. Ambrosius bringt damit die gleichen Heilsabschnitte wie Irenäus in seiner Aussage vom vierfachen Testament, dem vierfachen Bündnis Gottes mit den Menschen in Adam, Abraham, Moses und Christus;

Die Tatsache der Durchdringung durch das Evangelium will der Kirchenlehrer an einer Reihe von Beispielen aus den ersten drei Weltzeiten klarmachen, wobei dann der Hinweis, daß der weise Moses sich für Christus entschied, auch die Einmündung in die vierte Weltzeit andeutet.[179]
Nach einer kurzen Digression, die nochmals auf den ersten Paradiesesstrom und die erste Weltzeit zurückgreift und die Gestalten des Enos, Enoch und Noe lebendig werden läßt, schließt der Bischof die Darlegung mit dem Gedanken der Hinführung auf Christus: »So liegt also das Paradies mit Recht dem Aufgang zugewandt, ... d. h. es ist nach jenem Aufgang ausgerichtet, der ‚Aufgang' heißt, auf Christus, der gleichsam das Strahlen des ewigen Lichtes aufleuchten läßt, und (mit Recht) liegt es in Eden, d. h. in der Freude.«[180]

Das Bild von den in den vier Paradiesesströmen vorgebildeten vier Weltzeiten gibt einen deutlichen Einblick in die Vorstellung des Kirchenlehrers von der Heilsgeschichte.
Ambrosius nennt ausdrücklich zu Beginn seiner Darlegung die Existenz einer viergeteilten Heilszeit. Dabei werden die ersten drei — die Zeit vor den Patriarchen, die Patriarchenzeit und die Zeit des Gesetzes — positiv dargestellt als Verkörperung der drei Kardinaltugenden Klugheit, Mäßigkeit und Stärke. In gleicher Weise positiv beurteilt erscheint die Zeit des Evangeliums als Ausdruck der vierten Kardinaltugend, der Gerechtigkeit, und schließt sich den vorgenannten Zeiten an. Ein deutlicher Hinweis auf die Einheit dieser Heilsgeschichte, deren letzten Abschnitt das Evangelium bildet.
Dennoch zeigt die Aussage auch den Unterschied, der zwischen dem Evangelium und den anderen Heilszeiten herrscht. Es ist faktisch der Unterschied zwischen dem Ganzen und dem Teil, zwischen dem wurzelhaften Sein und der teilweisen Ausformung. Darin spricht sich — wenn auch nicht ausdrücklich formuliert — die Vorstellung aus, nach der im Evangelium die Fülle gegeben, die Vollendung erreicht ist; die Vorstellung der Entwicklung zur Vollendung hin. Dadurch, daß diese Fülle aber auch in den vorgelager-

vgl Adv haer III,11,8(Harvey II,50). Die lateinische Version des Irenäustextes nennt statt Abraham Noe. Auch bei Irenäus ist der vierfache Bund vom Gedanken der Einheit der Heilsgeschichte getragen, der durch die Formulierung des Mailänder Bischofs noch gesteigert wird, nach welcher die Gerechtigkeit Quelle und Umfassung aller anderen Tugend ist, was auch von der Zeit des Evangeliums gilt.

[179] Vgl Parad 3,22(CSEL 32/I,279).

[180] ergo bene paradisus, ... secundum orientem, ... h.e. secundum illum orientem, cui nomen est oriens, i.e. secundum Christum, qui iubar quoddam aeternae lucis effudit, et est in Edem, h. e. in voluptate. ibid 23(280,2—6).

ten Weltzeiten wirkt, zeigt sich die Idee der Entwicklung als eine Sonderform des Gedankens von der Einheit der Heilszeit, die vom Evangelium als ihrem Ziel und ihrer Wurzel bestimmt ist.[181]
Das Viererschema ist somit vor allem Ausdruck der Einheit der Geschichte. Sie erhält ihre Einheit aus dem Wirken Gottes. Die Einheit zeigt sich in einer Gliederung und Ordnung nach Heilszeiten, die zur Entwicklung der Vollendung führen.

II. Das Fünfzeitenschema

Ein anderes Zeitenschema findet sich im Lukaskommentar. Bei der Deutung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn stößt Ambrosius auf den Begriff des Tagelöhners und kommt von ihm her zu den vom Hausvater in der elften Stunde gedungenen Weinbergsarbeitern (vgl. Mt 20,6—8).[182]

Bei der Auslegung des Weinberggleichnisses selbst (vgl. ibid. 20,1 — 16), zu dem Ambrosius übergeht, legt er folgenden Gedanken dar. Der Tag, an dem der Hausvater zu verschiedener Stunde die Arbeiter gedungen hat, ist die Darstellung der Weltzeit. Als Stütze für diese Ansicht zieht Ambrosius den Psalmvers 89,4 heran, nach dem tausend Jahre in den Augen Gottes wie ein Tag sind, sowie Gen 2,4f, wonach Himmel und Erde an einem Tag erschaffen scheinen. Nachdem er so nachgewiesen, daß im Begriff eines Tages auch ein langer Zeitraum gefaßt sein kann, ist seine Meinung, der oben genannte Tag stehe für die gesamte Weltzeit, gesichert.[183]
Ambrosius kann weiterfahren: »Wenn also die ganze Weltzeit ein Tag ist, dann hat er auch in den einzelnen Zeitaltern seine Stunden, bzw. dann sind die Zeitalter gleichsam Stunden. Ein Tag hat aber zwölf Stunden, weshalb mit Fug im geheimnisvollen Bild Christus als der Tag erscheint, dessen Apostel zwölf an der Zahl sind, die das himmlische Licht auf verschiedene Weise widerstrahlten je nach ihrer Gnade.«[184]
Obwohl Ambrosius so eine Weltdauer erhält, die sich in zwölf Zeitalter teilt, nimmt er im folgenden dennoch eine Aufteilung

[181] Nach Siegfried, Philo als Ausleger des AT, 389 vertritt Ambrosius hier den von Philo gelehrten dreifachen Weg zur Erkenntnis. Obwohl der Bischof den dreigestuften Aufstieg (Lehre — Übung — naturhafte Güte) kennt, wie zB Isaac 8,68(CSEL 32/I,690) zeigt, geht es Ambrosius hier nicht darum. Nach ibid 6,50(674) weiß Ambrosius auch um einen vierfachen Aufstieg der Seele zu Christus.
[182] Vgl Exp Luc VII,222f(CSEL 32/IV,381f).
[183] Vgl ibid 222(381f).
[184] ergo si dies totum tempus est mundi, habet utique etiam in saeculis horas suas aut ipsa saecula horae sunt. horae autem diei duodecim sunt. unde bene in mysterio dies Christus, cuius apostoli duodecim, qui caelesti lumine distinctis in se gratiae vicibus refulserunt. ibid (382,5—9).

vor, die entsprechend den fünf Zeitpunkten, an denen im Gleichnis der Familienvater Arbeiter dingt, nur fünf Abschnitte zählt, und erweist so die genannten Zahlen (der eine Tag, die zwölf Stunden, die tausend Jahre) als Ausdruck der geordneten Einheit und Fülle.[185] »So kam also der Familienvater und dingte in der ersten Stunde Arbeiter. Vielleicht jene, welche vom Beginn der Welt an bis zur Sintflut gerecht zu sein verdienten, von denen er sagt: ,Ich habe zu euch gesprochen noch vor dem Morgen, und noch vor dem Morgen habe ich zu euch meine Propheten gesandt' (vgl. Jr 25,3f). Die dritte Stunde beginnt nach der Sintflut und umfaßt die Zeiten des Noe und der anderen, die als gute Winzer für den Weinberg bestimmt werden. ... Die sechste und die anderen Stunden bestimmen die Verdienste der Patriarchen, des Abraham, Isaak und Jakob. Zur neunten Stunde neigte die Weltzeit sich bereits dem Ende zu und wurde das Licht der Tugend fahl, da tadelten das Gesetz und die Propheten die farblosen Sitten der Menschen. Die elfte Stunde aber und den Rest des Tages läßt die heilige Ankunft (Christi) beginnen. Deshalb sagt er selbst im Evangelium: ,Wandelt solange ihr das Licht habt' (Jo 12,35).«[186]

Gegenüber dem Vierzeitenschema faßt das hier wiedergegebene Schema die vorpatriarchalische Zeit genauer, indem es diese durch die Sintflut in zwei Zeiten trennt und mit dem der Flut entronnenen Noe die zweite vorpatriarchalische Zeit beginnen läßt, während sich nach dem Vierzeitenschema die Patriarchenzeit einfach an die Sintflut anschloß.[187]

Die Darstellung ist wieder geprägt von einem starken Empfinden für die Einheit der Heilsgeschichte, deren großer Bogen sich vom

[185] Zur Zahlensymbolik vgl S 91/97. — Ambrosius will mit der Zitation von Ps 89,4 weder die Dauer der Welt, noch die der einzelnen Zeitabschnitte als 1000 Jahre bestimmen, wie das in der sich auf das Schema der Weltenwoche stützenden Weltalterlehre der Fall war (vgl Schmidt, Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte). Ambrosius ist kein Chiliast. Er kennt diese Berechnung, lehnt sie aber ab; vgl S 241f.

[186] venit ergo pater familias et prima hora conduxit operarios, fortasse eos qui a principio mundi usque ad diluvium iusti esse meruerunt, de quibus dicit: ,et locutus sum ad vos ante lucem et misi ad vos servos meos prophetas ante lucem'. tertia post diluvium incipit Noe ceterorumque tempora conprehendens, qui quasi boni operarii in vineam destinantur. ... sextam et reliquas Abrahae, Isaac et Jacob patriarcharum merita distingunt. nona inclinante iam saeculo et tamquam pallescente luce virtutis lex et prophetae decoloratos mores hominum notaverunt. undecimam et quod superest diei sacer producit adventus. unde et ipse in evangelio dicit: ,ambulate dum lucem habetis'. Exp Luc VII,223(CSEL 32/IV,382,9—21).

[187] Zum Neuanfang bei Noe vgl S 316f. Andererseits setzt Ambrosius Abraham verhältnismäßig früh nach der Sinflut an, vgl Abr I,4,24—27(CSEL 32/I, 518—522), S 139.

Beginn der Welt bis zu ihrem Ende spannt.[188] Diese Einheit wird u. a. auch in der plötzlichen Erwähnung Christi als des Tages und der zwölf Apostel als der Stunden deutlich. In ihr wird das Einheitsprinzip der Geschichte sichtbar: das Handeln Gottes, das Handeln des im Hausherrn verkörperten Herrn Jesus Christus.
Dieses einheitliche Wirken Gottes oder Christi bewirkt, daß die einzelnen Zeiten bzw. die für diese Heilszeiten stehenden Personen und Einrichtungen durchwegs positiv beurteilt werden: die Gerechten vor der Sintflut, die guten Winzer aus der zweiten vorpatriarchalischen Zeit, die verdienstvollen Patriarchen, die Mahner des Gesetzes und der Propheten, Christus.
Die Aussagen sind gekennzeichnet durch eine gewisse Untergangsstimmung, durch das Bewußtsein, in der letzten Zeitetappe zu leben. Diese Untergangsstimmung[189] — eine negativ gefärbte Variante des Vollendungsgedankens — sucht ihren Ausdruck in der Feststellung des Sittenverfalles für die Zeit des Gesetzes und der Notwendigkeit des eschatologischen Mühens für die Zeit des Evangeliums.
So zeigt die Darlegung, die eigentlich nebenher gegeben wird, die Elemente des ambrosianischen Geschichtsdenkens. Sie verbindet die Vorstellung einer einheitlichen Ordnung der einen Heilsgeschichte (der eine Tag, aufgeteilt in die zwölf Stunden) mit dem konkreten Wissen um die einzelnen Heilszeiten (statt der zwölf Etappen[190] werden nur fünf Zeitabschnitte genannt, so wie sie die Schrift bietet) und der theologischen Überzeugung von dem alles durchwaltenden Wirken Gottes.

III. Die Geschichte und die Sechs-, Sieben- und Achtzahl

Ambrosius verwendet oft auch die Sechs, Sieben und Acht in Verbindung mit der Heilsgeschichte und ihren Ereignissen. So legt

[188] Diesen Eindruck vermittelt auch ein Text aus der Erklärung des 118. Psalmes, der zwar nicht von Heilszeiten spricht, jedoch die in ihnen gegebene Einheit der Heilsgeschichte zeigt: Die Kirche ist die im Paradies verlobte, in der Sintflut bildhaft dargestellte, durch das Gesetz verkündete, von den Propheten gerufene und den Glanz des Evangeliums erwartende. Sie ist also die in immer größerer Klarheit geoffenbarte, die Geschichte einende Größe. Vgl Exp Ps 118,1,4(CSEL 62,6f). Aus der gleichen Sicht stammt die einfache Linierung von Gesetz, Propheten, Evangelium und Aposteln als Verkünder der Gebote Gottes und Gegenpole des ersten Adam; vgl ibid 1,14(14f).

[189] Vgl Luneau, L'histoire du salut, 417.

[190] Einen solchen Versuch bietet Hilarius, der das Bild des einen Tages und der zwölf Stunden mit dem Gedanken von den 6000 Jahren der Weltdauer zusammenbringt. Danach kommt Christus um die elfte Stunde, dh vor Beginn des 12. Tagesabschnittes, also um 5500. Vgl Comm in Matth X,6(PL 9,1029f). Aber auch er behält die von der Schrift gegebene Einteilung in fünf Heilszeiten bei. In 6000 Jahren schließt Gott fünf Testamente, das letzte um 5500. Vgl Schmidt, Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte, 304.

er ein Fundament für jene Geschichtseinteilungen, die — besonders über Augustinus — bis ins MA verbreitet waren.[191] Aber Ambrosius versucht nirgends, die Heilsgeschichte konkret in sechs, sieben oder acht Heilszeiten zu unterteilen, vielmehr läßt er die einzelnen Zahlen im Anschluß an bestimmte biblische Aussagen einfach als Gestaltungsprinzip der Heilsgeschichte erscheinen, wozu er vor allem durch die Zahlensymbolik gedrängt wird.[192]

So erwähnt er öfter die Sechs als Zahl der Welt (hergenommen vom Sechstagewerk oder den dem Sabbatjahr vorausgehenden sechs Jahren), der sich die Sieben als Zahl der Ruhe anschließt. Die sechs dem Sabbatjahr vorangehenden Jahre sind die Zeit auf Erden, ohne daß diese in sechs verschiedene Zeitabschnitte unterteilt würde.[193] Ähnlich versteht der Bischof unter den sechs Tagen, die zwischen der Verklärung Jesu und den vorhergehenden Reden liegen (vgl. Mt 17,1 und Mk 9,1), im Anschluß an die sechs Tage der Schöpfung die Zeit dieser Welt, ohne sie nach sechs Abschnitten zu gliedern.
Obwohl ihm die Möglichkeit bekannt ist, in den sechs Tagen einen genauen Hinweis auf die Dauer der Weltzeit zu sehen und sie im Anschluß an Ps 89,4 (wonach vor Gott tausend Jahre wie ein Tag sind) mit sechstausend Jahren zu identifizieren, lehnt er diese Methode als ungeschichtlich ab und beschränkt sich auf den theologischen Gehalt dieser nach der Zahlensymbolik zu interpretierenden Angabe.[194]

Andererseits erscheint die Zeit dieser Welt auch in der Siebenzahl gefaßt: Der siebente Tag, an dem Samsons Rätsel gelöst wird (vgl. Ri 14,17), wird zur Zeit der Kirche, die nach Vollendung der Zeit des Gesetzes eintritt. Ein Versuch, eventuell sechs, der Zeit der Kirche vorangehende Zeitabschnitte zu nennen, wird nicht gemacht.[195] Ähnlich werden die sieben Jahre aus dem Traum Pharaos (vgl. Gen 41,26) auf diese Weltzeit bezogen, denen sieben saecula in der anderen Welt gegenüberstehen, ohne daß eine Einteilung in sieben Zeitalter erfolgte. Im Gegenteil liegt gerade hier durch die — allerdings vom biblischen Bild her bedingte — einfache Gegenüberstellung von sieben Epochen in dieser und sieben Epochen in der anderen Welt der Nachdruck offen auf der Sieben als Zahl der Erfüllung und des Abschlusses.[196]

191 Vgl Schmidt, aO passim; Luneau, L'histoire du salut, 411.
192 Zur Zahlensymbolik vgl S 68/97.
193 Vgl Exp Ps 118,3,27(CSEL 62,56f), auch Exp Luc VIII,23(CSEL 32/IV,401).
194 Vgl ibid VII,6f(284f), auch S 92, Anm 86.
195 Vgl Spir II,prol 7(CSEL 79,89).
196 Vgl Ios 7,39(CSEL 32/II,99f).

Das ist auch der Fall bei dem bereits ausführlich behandelten Topos des ‚achten Tages‘ [197], wo sich keinerlei Hinweise auf eine Entfaltung von sieben Zeitabschnitten finden, denen im Evangelium auf Erden (oder erst im Himmel) eine achte Zeit folgte. Die Zahlen sind reiner Ausdruck theologischer Wirklichkeit. Vom Bild der Woche her formuliert werden sie Aussageträger der in den beiden Testamenten verschiedenen Heilssituation. Auch dort, wo der Wortlaut sogar ausdrücklich von Zeitabschnitten spricht und wo von einer achten Zeit direkt die Rede ist, wird kein Versuch gemacht, diese Zeitabschnitte historisch konkret zu umgrenzen. Die ‚achte Zeit‘ bedeutet vielmehr auch hier eine theologische Größe, welche in der Acht die himmlische Heilswirklichkeit zum Ausdruck bringt, die bereits im Evangelium auf Erden greifbar ist. [198]

Dennoch muß festgehalten werden, daß hinter diesen Formulierungen die Vorstellung von einer in bestimmte Zeitabschnitte gegliederten Heilsgeschichte steht, deren letzter Abschnitt mit Christus begonnen hat. Das kommt zum Ausdruck, wenn z. B. gesagt wird: »Daher ist die siebente Weltzeit abgeschlossen, die achte leuchtete auf in der Gnade, welche bewirkte, daß der Mensch nicht mehr von dieser Welt ist, sondern über der Welt steht. ... In der letzten Stunde kam der Herr Jesus und ist für uns gestorben, und in ihm sind wir alle gestorben, damit wir für Gott leben.« [199] Aber eine Aufteilung der vorchristlichen Zeit in sieben Zeitabschnitte fehlt und ist gar nicht intendiert.

*

Während die zuerst dargelegten Geschichtsschemata, welche die Heilsgeschichte in zwei oder drei Heilszeiten unterteilen, in einer besonderen Weise das Verhältnis der beiden Testamente ins Auge fassen und diese klar und ausdrücklich zueinander in Beziehung setzen, zeigen die mehrteiligen Schemata andere Schwerpunkte der ambrosianischen Geschichtsauffassung.
Sie sind in erster Linie unübersehbarer Ausdruck der Einheit der Geschichte, wobei eindeutig auch das Einheitsprinzip in Erscheinung tritt, das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus. Neben dieser Betonung der Einheit wird in diesen Schemata auch die Vorstellung von einer Entwicklung sichtbar, die wieder verschiedene

[197] Vgl S 84/89.
[198] Vgl Ep 44,14—16(PL 16,1140f); auch Luneau, L'histoire du salut, 248f, wenngleich die dort gebotene Auseinandersetzung mit der Zahlensymbolik nicht genügt.
[199] itaque septima mundi aetas conclusa est; octava illuxit gratia, quae fecit hominem iam non huius mundi esse, sed supra mundum. ... denique novissima hora venit dominus Jesus et pro nobis mortuus est, et omnes in illo mortui sumus, ut vivamus deo. ibid 16(1140f).

Ausprägung erfährt. In dem Viererschema herrscht mehr die Vorstellung einer geradlinigen Entwicklung vor, beherrscht vom stoischen System der Kardinaltugenden, während dem Fünferschema ein anderes Bild beigegeben ist, das von der zeitgenössischen Untergangsstimmung des römischen Reiches diktiert sein mag: das Bild des sich zu Ende neigenden Tages, das eigentlich ein Aufsteigen zum Höhepunkt des Mittags und ein (mit dem mosaischen Gesetz beginnendes) Hinneigen zum Abend unterstellt. Doch wird die theologische Aussage dadurch nicht beeinträchtigt, vielmehr erscheint das Evangelium und das Auftreten des Herrn eindeutig als Erfüllung und erweist so die Vorstellung vom Untergang als eine etwas düster ausgefallene Variante des Vollendungsgedankens.
Damit ist dann auch bereits gesagt, daß bei allem Übergewicht der Vorstellung von der einen in mehrere Etappen aufgeteilten Heilszeit doch auch das Verhältnis der beiden Testamente klar gesehen wird. Das ist dann besonders deutlich dort, wo bei der Nennung einer sechs-, sieben- oder achtgeteilten Heilszeit nicht mehr die einzelnen Heilsetappen interessieren, sondern die Zahlen — von der Zahlensymbolik her — einfacher Ausdruck des Wesens und des Verhältnisses der beiden Testamente zueinander werden. [200]

Die Untersuchung der geschichtstheologischen Schemata bei Ambrosius erwies diesen als einen Mann, in dessen Theologie sich christliche und auch geistesgeschichtliche Tradition sammelt. Als ein Theologe der gesunden Mitte scheidet er in seinen Aussagen alle Extreme aus und überliefert die gesunde christliche Lehre.

Gegenüber der spiritualistischen Verflüchtigung eines Philo hält Ambrosius nicht nur (wie dies letzten Endes Philo bis zu einem gewissen Grad selbst tut) die Historizität der Heilsereignisse fest, sondern kennt eine wirkliche Heilsgeschichte, d. h. das in geschichtlicher Entwicklung sich ereignende Heil, demgegenüber die Erlangung des Heiles bei Philo im wesentlichen ein geistiges Geschehen, der Aufstieg zur Wahrheit ist. [201]

[200] Zur Bedeutung der Sechs, Sieben und Acht vgl S 74/77, 89/92, 117f.
[201] Philo hält zwar die Geschichte seines Volkes auch dem Wortsinn nach, sie ist ihm aber eigentlich bildhafter Ausdruck der Möglichkeit, zur Erkenntnis Gottes zu gelangen; vgl Siegfried, Philo von A als Ausleger des AT, 159. Er kennt keine Heilsgeschichte und keine Eschatologie (vgl Goppelt, Typos, 48—62,bes 59) und hat keinen Platz für eine messianische Hoffnung im eigentlichen Sinn (vgl Harnack, Dogmengeschichte I^5, 124—129, bes 128), weshalb denn auch seine geistige Schrifterklärung Allegorie und nicht Typologie ist (vgl Goppelt, aO 59; Luneau, Les âges du monde, 516). Zur Methode Philos vgl vor allem: Siegfried, Philo von A als Ausleger des AT; Heinisch, Der

Die starke Bindung des geistigen Geschehens und der Heilsverwirklichung an die Geschichte hebt den Mailänder Bischof auch von seinen geistigen Väter im christlichen Raum ab, wie die Untersuchung über die Begriffstrias Umbra — Imago — Veritas zeigen wird.[202] So ist z. B. Origenes, der natürlich die Heilsgeschichte in ihren Heilsetappen kennt[203], gerade in dieser Dreistufigkeit viel stärker dem philonischen Aufstiegsgedanken verbunden als der historischen Greifbarkeit dieser Stufen.[204]

Interessant ist ferner, daß Ambrosius keinen Chiliasmus kennt, obwohl die Vorstellung von einem tausendjährigen Reich Christi auf Erden von Anfang an mit der (jüdischen und) christlichen Geschichtstheologie und ihrer Vorstellung von verschiedenen Weltaltern und von der Weltenwoche verknüpft ist.[205]
Mit dieser Vorstellung von der Weltwoche und ihren sechs bzw. sieben Weltzeiten ist ebenfalls schon sehr früh die Bemühung gekoppelt, die einzelnen Zeitalter genau zu berechnen. Dieser vor allem auf der Aussage von Ps 89,4 aufbauende Versuch schreibt den einzelnen Zeitabschnitten die Dauer von je tausend Jahren zu und versucht deren Anfänge bzw. Endpunkte zu fixieren. Ambrosius kennt diese Auffassung, weist sie aber ausdrücklich zurück.[206] Ihm sind die Einteilungsprinzipien der sechs-, sieben- bzw. achtgeteilten Heilszeit weniger Ausdruck genauer Datierung als von der Zahlenmystik diktierte Spiegelung geistiger Wirklichkeiten.

Einfluß Philos; Goppelt, Typos, 48—62; Völker, Fortschritt und Vollendung.

202 Vgl S 251/92.

203 Das wird in seiner Erklärung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg mit der Erwähnung der fünf Heilsetappen deutlich: Comm in Matth XV,31—37(GCS 40,442—461), besonders 32(446f).

204 Vgl S 273/75. Auch in der Deutung des Anm 203 genannten Gleichnisses bleibt O nicht bei der heilsgeschichtlichen Erklärung stehen, sondern sieht in den Abschnitten des Tages von der Heilsgeschichte her argumentierend Verkörperungen der fünf Sinne (ibid 33[447f]) oder die Verbindung der Einzelseele mit Christus (ibid 34—37[451—460]); aber er löst sich nicht von der heilsgeschichtlichen Grundkonzeption (ibid 35[455f] und 34[448—450]).

205 Vgl dazu Wikenhauser, Die Herkunft der Idee des tausendjährigen Reiches; ergänzend ders, Weltwoche und tausendjähriges Reich; Grundmann, Studien über Joachim v Floris, 77f. Für die Erwartung der Juden hinsichtlich der Ankunft des Messias im 6. Zeitalter vgl auch noch Blumenkranz, Jüdische Beweisgründe, 141.
Gegen Dudden, der sehr vorsichtig bei Ambrosius noch Spuren eines Chiliasmus sehen will (vgl Ambrose II, 668), ist mit Niederhuber, Eschatologie, 195—202 festzuhalten, daß Ambrosius kein 1000-jähriges Zwischenreich kennt. Vgl auch Luneau, L'histoire du salut, 258. Die S 226 genannte Zeit der Bekehrung des Restes Israels ist nicht im chiliastischen Sinn als eine Zwischenzeit zu interpretieren, auch wenn man in dieser Bekehrung der Juden einen eschatologischen Zeitabschnitt sehen will.

206 Vgl Exp Luc VII,6f(CSEL 32/IV,284f). Sie kann ihm bekannt sein vor allem durch Hilarius, Comm in Matth X,6(PL 9,1029f).

So zeigt sich der Bischof durch die Abwendung sowohl von der einseitigen Vergeistigung der Heilsgeschichte als auch von ihrer extrem-positivistischen Fixierung als ein Theologe der Mitte und der Bewältigung der Geschichte. In ihm siegt der nüchterne Abendländer und Römer sowohl über die morgenländische Spiritualisierung eines Philo, als auch über die abendländische Materialisierung der Geschichte im Chiliasmus.[207] Dieses Hinwenden zur Mitte, das Geschichte und geistige Wirklichkeit verbindet, ermöglicht dem Bischof im eigentlichen Sinne eine Geschichtstheologie.
Die Schemata, welche sich auf die Zeit vor und nach Christus, auf die Zeit des AT und des NT, der Synagoge und der Kirche beschränken, zeigen vor allem die Ablösung der alten Heilszuständlichkeit durch die neue und damit sowohl deren Gegensätzlichkeit wie ihr Verbundensein durch die Geschichte, durch Gottes Heilsplan und durch die Heilsentwicklung.[208]
Die Dreierschemata legen ihr Gewicht auf verschiedene geschichtstheologische Aspekte. Das Dreierschema, welches die Zeiten des Gesetzes, des Evangeliums und des Himmels nennt, betont den Gegensatz der sowohl zwischen dem Gesetz und dem Evangelium, als auch zwischen christlicher Existenz auf Erden und im Himmel herrscht.[209] Dreierschemata sind aber auch in besonderem Maße Ausdruck der historischen Kontinuität, wie schon die Linierung des oben genannten doppelten Gegensatzes in die drei Heilszeiten umbra, imago, veritas — Gesetz, Evangelium, Himmel zeigt.[210] Dies wird auch betont in der schematischen Darstellung der dreimaligen Erschütterung des Himmels und der Erde als jeweiligen Beginnes der Zeit des Gesetzes, der Kirche und des Himmelreiches.[211] Auch die Benennung der drei aufeinanderfolgenden Zeiten der Patriarchen, des Gesetzes und des Evangeliums ist Ausdruck der historischen Kontinuität, darüber hinaus aber auch Rahmen für eine genaue theologische Beurteilung der einzelnen Zeiten, die sowohl in ihrer Entwicklung als auch in ihrer Gegensätzlichkeit gesehen werden, die durch die doppelte Störung der Heilsgeschichte im Auftreten des mosaischen Gesetzes und in seiner Fehlentwicklung bedingt ist.[212] Das gleiche gilt auch von der Dreiteilung der Heilsgeschichte in die Zeit der alten Synagoge, der Synagoge und der Kirche.[213]

[207] Den Chiliasmus als eigentlich abendländische Ausprägung vermerkt Daniélou, Typologie de la semaine, 382f.400.
[208] Vgl S 205/07.
[209] Vgl S 221/23.
[210] Vgl S 222, Abschnitt 3.
[211] Vgl S 223/25.
[212] Vgl S 229f.
[213] Vgl S 230f.

Die mehrteiligen Geschichtsschemata sprechen in erster Linie von der einheitlichen Geschichte. Das ist der Fall bei dem Vierzeitenschema. Dennoch ist auch in ihm eine besondere Beurteilung der vierten Heilszeit, der Zeit des Evangeliums vorgelegt.[214] Die vierfach gegliederte Heilszeit findet sich bereits bei Irenäus und dessen Aussage von dem vierfachen Testament.[215] Während bei Irenäus einfach die Einheit des sich in den vier Bundesschlüssen realisierenden Heilsplanes betont wird[216], zeigt sich bei Ambrosius der schwierige Gedanke, daß die vierte Heilszeit die vorangehenden umgreift[217]. Von Ambrosius geht dann das Vierzeitenschema auch in die spätere Theologie ein, wenngleich es gegenüber den anderen mehrgeteilten Schemata eine geringe Verbreitung fand.[218]
Auch das fünfteilige Zeitenschema ist vor allem Ausdruck der Einheit der Heilsgeschichte. Ambrosius übernimmt es von Origenes[219] und wird über Gregor d. Gr. die weite Verbreitung dieses Schemas bis ins MA mitbeeinflussen[220]. Aber auch hier gelingt es dem Bischof, über die Darstellung der Einheit hinaus noch andere geschichtstheologische Aussagen zu machen, die vor allem das Einheitsprinzip herausstellen und den Gedanken der Vollendung betonen.[221]
Das Schema der Weltenwoche, das für das MA die entscheidende geschichtstheologische Vorstellung blieb[222], ist dagegen bei Ambrosius nur im Ansatz vorhanden. Er kennt es, benutzt es aber nicht, sondern verwertet nur die in ihm greifbare Zahlensymbolik.[223]

[214] Vgl S 233/35.
[215] Vgl Adv haer III,11,8(Harvey II,50). Irenäus bringt die gleichen Einteilungspunkte wie Ambrosius: Vorpatriarchalische Zeit (gekennzeichnet durch Noe), patriarchalische Zeit (Abraham), Zeit des Gesetzes (Moses), Zeit des Evangeliums (Christus). So der griechische Text, während der lateinische die Bündnisse mit Adam, Noe, Moses und Christus bringt.
[216] Vgl Bengsch, Heilsgeschichte und Heilswissen, 91f; Benoit, S Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie, 220f, bes 221, Anm 4.
[217] Vgl S 233f.
[218] Das Viererschema findet sich bei Gregor d Gr (allerdings nur auf die vier Lebensalter des Menschen angewendet) in Hom in Evangelia XIII,5(PL 76,1125f) sowie bei Werner v St Blasien (12. Jhdt) in den Libri deflorationum, lib 1, sermo de adv dom (PL 157,737). Werner v St Blasien nennt Noe als Wendepunkt zur zweiten Heilszeit (anstelle des Abraham) und setzt die vier Zeiten den Kardinaltugenden gleich. Da diese aber in anderer Reihenfolge stehen (prudentia-fortitudo-iustitia-temperantia), fehlt der Gedanke des Ambrosius, der die Gerechtigkeit und damit die letzte Heilszeit als Fundament und Inbegriff aller anderen Tugenden und Zeiten sieht. Vgl auch Schmidt, Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte, 300f; Luneau, L'histoire du salut, 250—258.
[219] Vgl S 241, Anm 203f.
[220] Vgl Schmidt aO 301—303.
[221] Vgl S 236f.
[222] Vgl Schmidt, aO passim.
[223] Vgl S 238f. Das Übergehen des Sechszeitenschemas ist wahrscheinlich durch die Ablehnung des Chiliasmus bedingt.

Gerade diese aber ist ihm wieder Fundament einer eigentlichen Geschichtstheologie, welche die beiden Testamente sowie die irdische und himmlische Heilswirklichkeit umfaßt.[224]

Abschließend soll noch die Reihe der Geschichtsabschnitte genannt werden, in die Ambrosius die Heilsgeschichte einteilt. Das Fünferschema nennt die Zeit von der Erschaffung der Welt bis zur Sintflut, die Zeit von der Sintflut bis zu Abraham, die Zeit der Patriarchen, des Gesetzes und die mit Christus beginnende Zeit des Evangeliums. Es sind dies die großen Heilsabschnitte, die Ambrosius der Schrift entnimmt.[225] Ihnen ist von der Dreiteilung des UIV-Schemas her noch eine sechste Zeit, die Zeit im Himmel anzufügen. Alle anderen Schemata nennen nur Zeiten, die in der hier gegebenen Sechserreihe bereits gefaßt sind. Die folgenden Kapitel werden diese einzelnen Heilszeiten nach der Rolle des Gesetzes befragen.

Exkurs I

Die Lebensalter und die Heilsgeschichte

I. Mit den geschichtstheologischen Schemata ist bei den Vätern und den Theologen des MA oft eine Darstellung der Altersstufen des Menschen verbunden, die zu den Abschnitten der Heilsgeschichte in Beziehung gesetzt erscheinen.[1] Auch bei den Aussagen des Mailänder Bischofs fallen Formulierungen auf, in denen Ereignisse der Heilsgeschichte mit verschiedenen Lebensaltern verbunden sind.

Die Synagoge ist in ihrer Jugend als Jungfrau und junges Mädchen mit dem Worte Gottes verlobt.[2] Diese Aussage weist auf das Bild

[224] Vgl S 238f.
[225] Ambrosius hat damit ein Einteilungsschema, das dem Augustins, der nicht Moses als Gliederungspunkt hat, sondern sich ab Abraham an das Schema des Stammbaumes Jesu hält (vgl Mt 1,1—17), insofern überlegen ist, als es genau die heilsgeschichtlichen Neuanfänge heraushebt. Zum Schema Augustins vgl Schmidt, aO 292—294.301.306. Ambrosius kennt natürlich auch die durch den Matthäusstammbaum gegebene Dreiteilung: Abraham, David, Babylonische Gefangenschaft, knüpft aber keine eigentlich heilsgeschichtlichen Überlegungen an sie im Sinne von drei Heilsetappen. Sie ist ihm vielmehr Unterteilung der Zeit der Juden und spricht von einem Anstieg zum Höhepunkt des Königtums und einem Absinken, einer Degenerierung; vgl Exp Luc III,16(CSEL 32/IV,110).
[1] Vgl dazu Schmidt, Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte. Diese Verbindung befand sich bereits im origenischen Fünfzeitenschema (vgl S 241, Anm 203f) und im Viererschema bei Gregor und Werner v St Blasien (vgl S 243, Anm 218). Sie gab es schon in der Antike. Ihre bleibende Bedeutung erhält sie vor allem durch Augustinus. Vgl Ghellinck, Iuventus, gravitas, senectus, 40—44.48; Boll, Lebensalter, 107f.
[2] Vgl Ep 31,1.4(PL 16,1065f).

von der dreifachen Verbindung des Gottesvolkes mit Christus, mit dem Gesetz und dann wieder mit Christus.[3] Danach ist mit der hier genannten Verlobung die erste Heilszeit des Gottesvolkes als Jugendzeit charakterisiert. Darüber hinaus spricht die ganze Darstellung des 31. Briefes, dem diese Aussage entnommen ist, in ihrer Gegenüberstellung von Synagoge und Kirche direkt von zwei Altersstufen, von der Jugend und dem späteren Alter, der iuventus und der aetas posterior, wobei die erste Altersstufe durch die Verbindung der Synagoge mit Christus und die Gottferne der Heiden(kirche), die zweite Altersstufe aber durch das Gegenteil gekennzeichnet ist.[4] Die iuventus ist somit die Zeit des Gesetzes, die aetas posterior jene der Heidenkirche.

Im Fünfzeitenschema, das Ambrosius im Anschluß an das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1—16) vorlegt, wird die vierte Zeit, die Zeit des mosaischen Gesetzes in Worten charakterisiert, welche die Vorstellung des Alterns oder Herbstens aufsteigen lassen.[5] Dieses Hinneigen der Welt zum Ende ist ein bei Ambrosius oft vorkommendes Bild[6] und wird eigens als ein Altern der Welt bezeichnet: Die Kirche wird gegründet saeculi iam senescentis occiduo[7], und der Herr kommt senescenti enim mundo et iam occidenti[8].

Neben diesen Ansätzen setzt Ambrosius die Lebensalter auch ausdrücklich zu den Geschichtsetappen in Beziehung. In seinem — ganz der Zahlensymbolik verhafteten — 44. Brief an Orontian[9] preist Ambrosius die Siebenzahl und gibt Beispiele ihrer Bedeutung. Er stützt sich auf Hippokrates und nennt die sieben Lebensalter des

[3] Vgl S 62/64.
[4] Vgl S 181/83.
[5] Vgl Exp Luc VII,223(CSEL 32/IV,382), S 236, Anm 186. Ähnlich die Bildaussage vom Sterben der Juden als Ausdruck ihres Versagens, vgl ibid I,41(36). Zur Verbreitung des Gedankens vgl Grundmann, Studien über Joachim von Floris, 80f.
[6] Vgl zB Abr II,9,66(CSEL 32/I,621f); Exp Luc II,40(CSEL 32/IV,63); ibid III,23(115); Exp Ps 118,16,36(CSEL 62,371); Expl Ps 45,14(CSEL 64,339); auch Sacr II,2,4(CSEL 73,27).
[7] Exp Luc VII,169(CSEL 32/IV,357,14). Wenn auch von Anfang an in der Welt, hat sie sich postrema aetate auf die Heiden ausgebreitet, was dem Bischof Ausdruck des Wachsens, Reifens und Alterns ist; vgl Ep 18,28f (PL 16,979f).
[8] Patr 11,48(CSEL 32/II,151,16f). Verwandt damit ist auch der Gedanke, wonach allein Christus den pereuntes populi Heilung bringen konnte, vgl Exp Luc VI,50(CSEL 32/IV,252). Ähnlich auch die Vorstellung, nach der Christus am Abend der Welt kam; vgl zB Ep 63,81(PL 16,1211) und Expl Ps 45,14(CSEL 64,339); oder die Verbindung der Ankunft Christi mit der Zeit der Ernte; vgl Exam IV,5,22(CSEL 32/I,129), Isaac 4,35f(CSEL 32/I,663), Int Iob IV(II),1,3 (CSEL 32/II,269).
[9] Vgl S 69, Anm 9.

Menschen (oder mit Solon die zehn Lebensalter, von denen dann jedes sieben Jahre umfaßt). Diesen sieben Lebensaltern schließt er als achtes Alter die Fülle des Himmels an.[10] Nachdem Ambrosius der Siebenzahl — als Zahl dieser Welt ist sie dem Schmerz verbunden — die Acht als Ausdruck der Erneuerung und Erlösung an die Seite gestellt hat, kommt er auch auf die sieben, bzw. acht Weltalter zu sprechen. Er stellt die sieben Weltalter als vergangen hin, nachdem in Christus die achte Zeit aufgeleuchtet ist.[11] Obwohl hier die Sieben und Acht mehr theologische Formulierung als Benennung von sieben historisch bestimmbaren Zeitabschnitten ist[12], wird doch deutlich die Parallelsetzung von den sieben Lebensaltern mit den sieben Weltzeiten sichtbar. Diese Parallelisierung zeigt die Sinnfülle und Bedeutung der Sieben und überträgt den Gedanken des Endes und des Abschlusses, der sich in den sieben Lebensaltern fassen läßt, auf den Wechsel von Altem und Neuem Testament.[13]

Eine andere Stelle, die von den Lebensaltern her die heilgeschichtliche Situation deutet, findet sich im 76. Brief an Irenäus, in dem die christliche Existenz in den Begriffen Erbe und Fülle ausgesprochen wird.[14] Hier wird gezeigt, wie der Christ in der Fülle lebt, wie in ihm in der Fülle der Zeit Gesetz und Gnade zu Erfüllung kommen.[15] Diese Fülle des Christen wird mit dem Begriff der iuventus ausgedrückt, jener Zeit der Kraft, die sich von der Ausgelassenheit der pueritia einerseits und der Schwäche der senectus andererseits scheidet: cum etiam secundum legem electi videremur in iuventutis aetate, quae est vita immaculata, nihil habentes lasciviae puerilis et senilis infirmitatis.[16] Wenn man bei dieser Abgrenzung der christlichen Kraft von der pueritia an den Begriff der Unmündigkeit denkt, der die Juden kennzeichnet und deren Verhältnis zum Gesetz im Gegensatz zu dem christlichen Gesetzesverständnis bestimmt[17], so kann man in dieser Stelle eine Gleichsetzung der Zeit des Gesetzes mit der pueritia und der Zeit des Evangeliums mit der iuventus ausgesagt sehen. Dies ist eine Interpretation, die sicher

[10] Vgl Ep 44,12—14(PL 16,1139f). Ambrosius übernimmt die Beispiele von Philo, vgl De opif mundi 103—105(PAO I,35—37).
[11] Vgl Ep 44,16(PL 16,1140).
[12] Vgl S 238f.
[13] Vgl Ep 44,17f(PL 16,1141).
[14] Zur Ep 76 vgl S 107, Anm 70.
[15] Vgl Ep 76,5(PL 16,1260).
[16] ibid. Die lateinischen Bezeichnungen der Altersstufen bleiben am besten unübersetzt, weil sie nicht die gleichen Zeiten meinen, wie die deutschen Ausdrücke, weshalb in diesem Exkurs auch die wenigen Texte nur lateinisch vorgelegt werden.
[17] Vgl zu S 112.

mit gemeint ist, aber nicht ausschließlich gilt und nicht überbetont werden darf, da die einfach moralische Bewertung der einzelnen Altersstufen das Entscheidende ist, wie die Erwähnung der senectus zeigt, die hier ebenfalls negativ beurteilt wird und für die sich keine heilsgeschichtliche Etappe finden läßt. Eine ähnliche Bewertung der Christen und Juden, die von der Bewertung der Altersstufen her erfolgt, spricht den Juden die Schwäche der infantia und adulescentia zu, während den Christen die Kraft und Reife der senectus zuerkannt wird: populus ergo Iudaeorum prior fidei generatio et ideo infantior et infirmior, qui lubrico adulescentiae stare non potuit. populus autem christianus fidei secunda generatio, ideo robustior et venerabili maturior senectute. illa generatio legis, haec gratiae.[18] Deutlich stehen sich so zwei Heilsabschnitte gegenüber als infantia (bzw. adulescentia) und senectus, gleichzeitiger Ausdruck der Verschiedenheit wie der Zusammengehörigkeit.

Zusammenfassend ist festzuhalten: 1. In den Aussagen des Ambrosius über die beiden Testamente, über Juden und Christen finden sich Äußerungen, die heilsgeschichtliche Situationen mit Abschnitten des menschlichen Lebens verbinden. Diese Verbindung bleibt mehr oder weniger bei Ansätzen stehen, sie wird aber bewußt vollzogen und auch grundsätzlich gesehen, wie die Parallelisierung der sieben Lebensalter mit den sieben Zeitaltern vor Christus deutlich machte und die Anwendung von iuventus und aetas posterior auf die Heilszeiten von Synagoge und Heidenkirche zeigte.

2. Diese Verbindung der beiden Etappenreihen bringt eine von der Beurteilung der Altersstufen her genommene Bewertung der Heilszeiten und Heilszustände.

a) Die ursprüngliche, positiv beurteilte Verbindung des Gottesvolkes (in der Synagoge) mit Christus ist an die iuventus gebunden, wie der Begriff der iuvencula zeigt, als welche die Synagoge erscheint.

b) Auch die christliche Existenz als Erfüllung von Gesetz und Gnade wird als aetas iuventutis gesehen. Während in der eben genannten iuventus mehr das zeitliche Früher verstanden wird, ist hier iuventus eher ein Begriff moralischer Wertung. Iuventus heißt hier nicht Jugend in unserem Verständnis, sondern meint nach römischem Verständnis die Mannesjahre.[19] Wenngleich

[18] Exp Ps 118,12,19(CSEL 62,262,12—16).
[19] Vgl Ghellinck, Iuventus, gravitas, senectus, 40f. In den Schemata der Alters-

die iuventus bei Ambrosius keine einheitliche Bewertung und Abgrenzung findet[20], wird sie in diesem Sinne oft positiv beurteilt[21].
c) Die Zeit der Juden und des Gesetzes wird als ein Altern, als ein Hinneigen zum Ende verstanden. Das ist einmal ganz allgemein auf das Volk Gottes zu beziehen, dem das Gesetz und die Propheten gegen dieses Altern helfen sollen, andererseits aber auch irgendwie mit dem Versagen der Juden zu verbinden, welches das Kommen des Herrn senescenti mundo veranlaßt. Beides ist in diesen Aussagen zu sehen, eine Wertung im Negativen, aber auch eine Aussage des Hinneigens zum Ende und zur Erfüllung. Wie beim Begriff der iuventus findet sich auch bei der senectus eine unterschiedliche Beurteilung.[22]

d) Die Juden erscheinen ferner als Heranwachsende und Kinder, was oben negativ wertend gesagt ist und auch sonst immer wieder in den Äußerungen des Kirchenlehrers zu finden ist.[23]

II. Im Zusammenhang interessiert noch die Tatsache, daß Ambrosius oft von den Lebensaltern spricht, ohne sie mit der Heilsgeschichte zu verbinden, daß aber bei ihrer Behandlung die gleichen Denkformen sichtbar werden, die auch seine geschichtstheologischen Schemata kennzeichnen. Da sich diese Tatsache mit der Thematik der heilsgeschichtlichen Schemata berührt, soll sie hier in einer Reihe kurzer Bemerkungen festgehalten werden.

1. Ambrosius gibt verschiedene Aufzählungen von Altersstufen. Neben der bereits erwähnten Nennung einer zweistufigen Reihe kennt er auch Reihen von drei Stufen: er nennt pueritia — iuventus — senectus[24], infantia — adulescentia —

stufen steht die iuventus bei Ambrosius im Viererschema an dritter (vgl S 249, Anm 28f), im Fünferschema an vierter Stelle (vgl S 249, Anm 31); ebenfalls an vierter Stelle im Sechserschema (vgl S 249, Anm 33) und in der siebengestuften Reihe (vgl S 249, Anm 34).

[20] Die iuventus erscheint im Gegensatz zur senectus stehend und negativ beurteilt in Expl Ps 1,27(CSEL 64,21); 36,59(117); Exp Ps 118,12,19(CSEL 62,262); 14,26(315); Obit Val 13(CSEL 73,335). Dabei unterscheidet Ambrosius oft nicht zwischen iuventus und den davor liegenden Altersstufen, wenn er zB die iuventus mit dem Begriff infantior verbindet (vgl Exp Ps 118,12,19[CSEL 62,262]) oder wenn in Virg III,2,5(PL 16,221) die iuventus mit der adulescentia identisch erscheint. In all diesen Fällen ist iuventus weniger eine genaue Altersangabe als eine negativ wertende Gegenüberstellung des unausgeglichenen frühen zu der Reife des späten Alters.

[21] Vgl zB Cain II,6,19.22(CSEL 32/I,394.398); Abr I,5,42(CSEL 32/I,533); 6,45(534); Int Iob IV(II),9,35(CSEL 32/II,294f); Exp Ps 118,18,31(CSEL 62,413); 18,33(414).

[22] Sie ergibt sich aus der verschiedenen Bewertung von iuventus, zu der senectus oft im Gegensatz steht.

[23] Vgl zB Ep 75,3f(PL 16,1258); Ep 77,9(1266).

[24] Vgl Ep 76,5(PL 16,1260).

maturitas[25], pueri — iuvenes — viri[26], adulescentia — iuventus — senectus[27].
Klar ausgeprägt ist auch die Viererreihe: pueritia — adulescentia — iuventus — maturitas[28] (oder senectus[29]). Vier Altersbegriffe, aber ohne eigentliche Reihe finden sich in De virginitate: adulescentia, maturitas, gravitas, senectus[30].
Eine Fünferreihe bringt: infantia — pueritia — adulescentia — iuventus — senectus[31] und zeigt gleichzeitig, wie hoch hinauf die Altersstufe der iuventus gerückt ist.
Sechs Begriffe finden sich in Epistula 76: infantia, pueritia, adulescentia, iuventus, virilitas, maturitas[32], wobei aber in ihnen der Gegensatz zwischen Jugend und Reifealter ausgedrückt ist und nicht sechs voneinander unterschiedene Altersstufen zu sehen sind; dagegen kennt Ambrosius auch eine eigentliche Sechserreihe, welche absteigend anführt: senex — veteranus — iuvenis — adulescens (die sich anschließenden iuvencula und puellula sind ein Übergreifen auf das andere Geschlecht, um auch für dieses die Güte des Psalmengesanges aufzuzeigen) — pueritia — infantia[33]. Die ausgeprägteste Reihe ist die von Hippokrates übernommene. Sie nennt aufsteigend: infantia — pueritia — adulescentia — iuventus — virilis aetas — maturitas aevi — senectus mit den entsprechenden Bezeichnungen: infans — puer — adulescens — iuvenis — vir — veteranus — senex.[34]

2. Mit diesen Altersstufen und Altersreihen verbindet der Bischof Aussagen, die ein ähnliches Gefüge zeigen wie seine Äußerungen über die Heilsgeschichte und die beiden Testamente.
Diese Altersstufen sind Ausdruck der Einheit, die sich um so stärker zeigt, je mehr Glieder die Reihe hat. Dabei ist diese Einheit der Rahmen einer kontinuierlichen Steigerung (durch die vier Altersstufen entwickeln sich die Fülle der Weisheit und die Früchte des Glaubens[35]), eines gleichbleibenden Anspruches der

[25] Vgl Expl Ps 1,22(CSEL 64,16).
[26] Vgl Expl Ps 36,52(CSEL 64,110f).
[27] Vgl Vid 4,25(PL 16,242).
[28] Vgl Abr II,9,65(CSEL 32/I,620f).
[29] Vgl ibid (621) und Int Iob I,7,21(CSEL 32/II,224f).
[30] Vgl Virginit 7,39f(PL 16,276).
[31] Vgl Cain II,1,2(CSEL 32/I,378).
[32] Vgl Ep 76,12(PL 16,1262).
[33] Vgl Expl Ps 1,9(CSEL 64,8).
[34] Vgl Ep 44,12(PL 16,1139). Das ibid 13(1140) angeführte Schema des Solon nennt zehn Lebensalter, gibt ihnen aber keine Namen.
[35] Vgl Abr II,9,65(CSEL 32/I,620f).

Tugend an den Menschen (die Jungfräulichkeit ist eine Frucht aller Altersstufen[36] und das Gesetz Gottes eine Forderung an alle Altersklassen[37]) oder der großen an- und absteigenden Kurve vom Morgen der Jugend zum Abend des Alters, welche Bild der sich rundenden Erfüllung ist[38].

Neben dem Gedanken der Einheit und des ihm nahestehenden Fortschreitens ist die Bildsprache der Altersstufen auch Ausdrucksmittel des Widerspruches. Dies ist bereits begegnet in der Zweierreihe[39] sowie in den verschiedenen Aussagen, nach denen die iuventus der Christen sich von der Kindheit der Juden unterscheidet[40]. Diese Thematik war vor allem immer lebendig in den Zweibrüderstellen und dem in ihnen faßbaren Widerstreit zwischen Älterem und Jüngerem. Der dort immer wieder greifbare Vorzug des Jüngeren vor dem Älteren, der eine Umformung der Naturordnung durch die Gnadenordnung zeigt, macht sich auch in den an Altersaussagen anknüpfenden Mahnungen bemerkbar, nach denen die Kraft der Jugend mit der Tugend des Alters zu verbinden sei[41] oder das Alter sich die Kraft der Jugend erhalten solle[42].

In dieser Umformung ist auch der Gedanke der Zeitlosigkeit, bzw. Überzeitlichkeit mitgegeben, die sich in den immer wiederkehrenden Bemerkungen findet, nach denen das Alter keine Frage der Jahre, sondern der Reife der Tugend ist.[43]

Endlich ist auch der Gedanke des Neuanfanges zu erwähnen, der — verwandt mit der Denkvorstellung des Vorzuges des Jüngeren — sich in der Verbindung der Begriffe Jugend und Erlösung äußert.[44] Damit hängt dann die ausdrückliche und betonte Bezeichnung Christi als iuvenis (hier tatsächlich als Jüngling verstanden) zusammen.[45] Wenn umgekehrt wieder gerade das reife Alter als Zeit der Taufe hervorgehoben wird[46], dann steht hinter dieser

[36] Vgl Vid 4,25(PL 16,242).
[37] Vgl Exp Ps 118,6,30(CSEL 62,123).
[38] Vgl dazu die vielstufigen Schemata. Hierher gehören auch die Aussagen vom Altern der Welt (vgl S 245, Anm 5—8) und die klare Abgrenzung der iuventus von der Kindheit wie auch vom Alter (vgl Ep 76,5[PL 16,1260]).
[39] Vgl S 245, Anm 4.
[40] Vgl S 246.
[41] Vgl zB Exp Ps 118,19,19(CSEL 62,430f).
[42] Vgl Iac II,10,43(CSEL 32/II,60).
[43] Vgl zB Exp Luc X,177(CSEL 32/IV,525); Exp Ps 118,2,17—19(CSEL 62,29—31); 13,14f(290f); 14,26(315f); Virginit 7,39f(PL 16,276); Ep 18,7(PL 16,973).
[44] Gegenüber der inveterata senectus prolapsionis humanae steht die iuventus als Ausdruck der Erneuerung in der Sündenvergebung der Taufe; vgl Int Iob IV(II),9,35(CSEL 32/II,294f), ähnlich Cain II,6,19(CSEL 32/I,394).
[45] Vgl Inst virg 11,75(PL 16,324).
[46] Vgl Noe 8,25(CSEL 32/I,429).

Aussage die grundsätzliche Beurteilung des Alters als Zeit der Reife und der Jugend als Zeit der Sünde und erinnert daran, daß es sich bei den hier gesammelten Aussagen um Einzelzüge aus der theologischen Gesamtschau des Ambrosius handelt, die jeweils Ausdruck verschiedener Gesichtspunkte sind und in keinem systematischen Zusammenhang stehen.

Diese Aussagen könnten vermehrt und genauer geortet werden, zeigen aber bereits in dieser kurzgefaßten Zusammenschau klar die Denkstrukturen des Bischofs. Es wurde deutlich, wie die Grundzüge der Beurteilung und theologischen Einordnung der beiden Testamente sich wirklich als fundamentale Denkformen erweisen, die bis in ‚Nebensächlichkeiten' hinein durchgehalten werden.

Exkurs II

Zu Herkunft und Bedeutung der Trias Umbra — Imago — Veritas

Die Bedeutung der in das Begriffsschema Umbra — Imago — Veritas gefaßten dreigeteilten Heilszeit wurde bereits dargelegt.[1] In dem nun folgenden Exkurs soll die Herkunft dieser Begriffstrias näher untersucht werden, was dann rückwirkend den Inhalt dieser Dreiteilung und ihre spezielle Ausformung bei Ambrosius deutlicher macht. Diese Untersuchung, die innerhalb des von der Gesamtthematik gesteckten Rahmens natürlich nicht erschöpfend sein kann, will wenigstens an den wichtigsten Punkten jener Linie, die von der griechischen Philosophie zur ambrosianischen Theologie führt, nach diesen Begriffen und ihrer Bedeutung fragen.

I. Platon

Der Begriff des Bildes weist auf Platon (427—347 v.Chr.), und tatsächlich gibt es einige Stellen, welche die Vermutung einer Verwurzelung der Trias im platonischen Denken bestätigen.

Im Höhlengleichnis begegnet die Reihe: Schatten — Spiegelbilder — die Dinge selbst (σκιαί, εἴδωλα [ἐν τοῖς ὕδασι], τὰ αὐτά).[2] Dabei darf nicht übersehen werden, daß sich daran nochmals drei Erkenntnisstufen anschließen: die Erkenntnis des Nachthimmels, der Sonne und die Einsicht, daß diese Sonne Urheberin alles Sicht-

[1] Vgl S 221/23.
[2] Vgl Polit VII,516a (Chambry, 147).

baren ist.[3] Dadurch wird die Aussage der ganzen Stelle dahin beschränkt: Es gibt eine stufenweise, allmählich nach oben führende Erkenntnis. Wenig später erscheint dann die gesuchte Dreistufigkeit klarer, wenn Sokrates von den Philosophen, die das wahre Gute bereits erkannt haben, sagt, sie könnten sich nicht mehr so recht in die irdischen Geschäfte einfügen: Sie kümmern sich vor Gericht nicht um die Schatten der Gerechtigkeit (σκιαὶ τοῦ δικαίου), auch nicht um die Dinge — die Bildsäulen, die Bilder —, die diese Schatten werfen (ἀγάλματα), da sie doch die Gerechtigkeit selbst gesehen haben (δικαιοσύνη αὐτή).[4]

Diese Dreiteilung enthält die für Platon grundlegende Auffassung vom Sein und seiner Verwirklichung, auch wenn er kurz vorher in einer eigentlichen Erkenntnistheorie eine vierfach gestufte Erkenntnis beschreibt: Nachdem er zuerst die Bereiche des Sichtbaren und des (nur) Verstehbaren vorstellt (das ὁρατόν und νοητόν), sagt er vom ersten Bereich, daß dieser im gleichen Verhältnis, in welchem Sichtbares und Verstehbares zueinander stehen, unterteilt ist in die Bereiche der eigentlichen Dinge (ζῷα, καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ σκευαστὸν . . . γένος) und deren Schatten und Abspiegelungen (σκιαί, φαντάσματα ἐν τοῖς ὕδασιν). Im gleichen Verhältnis ist aber auch das Verstehbare unterteilt in den Bereich der Mathematik und der eigentlichen Philosophie. Diesen einzelnen Unterbereichen entspricht eine sich vierfach steigernde Erkenntnis: Die Meinung (εἰκασία) für die Bilder, die Überzeugung (πίστις) für die sichtbaren Realitäten, die Verstandeseinsicht (διάνοια) für die Mathematik und die Vernunfteinsicht (νόησις) für die Philosophie.[5] Diese Vierteilung ist weniger eine Darlegung des Seinsverständnisses, als Erkenntnislehre.

Ähnlich spricht ein anderer Text von einem doppelten Verhältnis, sieht dieses aber unter der Rücksicht der Seinsverwirklichung. Er nennt dabei zunächst den Gegensatz zwischen Idee und Abbild: Der Handwerker, der eine Ruhestatt macht, verfertigt nicht die von allen denkbaren Ruhebetten existierende Idee (εἶδος), sondern ein Abbild von ihr (πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων).[6] Der gleiche Gegensatz ist gegeben, wenn ein Maler das vom Handwerker gefertigte Ruhebett abmalt. Sein Ergebnis ist nur Erscheinung (φαινόμενον τοῦ ὄντος τῇ ἀληθείᾳ), wobei nach Platon die Sinnenwelt dieser

[3] Vgl ibid 516ab(147f).
[4] Vgl ibid 517d(150).
[5] Vgl ibid VI,509d—511e(139—143).
[6] Vgl ibid X,596ab.597a(84.85f).

Wirklichkeitsstufe entspricht.[7] Wenn schon das vom Handwerker hergestellte Abbild verglichen mit der Wahrheit der Idee undeutlich ist (ἀμυδρὸν ὄν), um wieviel mehr die Nachahmung des Malers.[8] Nach der Betonung des doppelten Gegensatzes setzt Platon die sich aus ihm ergebenden drei Arten des Ruhebettes in eine Reihe: die κλίνη τῇ φύσει οὖσα, die von Gott geschaffen ist, dann die vom Tischler gefertigte, zuletzt die vom Maler gemalte.[9] Während Gott der Schöpfer des Ruhebettes ist (φυτουργός), ist der Tischler der Werker (δημιουργός), der Maler aber nur der Nachahmer (μιμήτης) dessen, was der Demiurg gemacht.[10] Sein Werk nimmt den dritten Rang des Hervorgehens ein (ὁ τοῦ τρίτου γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως)[11], indem er nicht die Wahrheit, sondern das φαντάσμα der Wahrheit nachahmt, dadurch daß er den Stuhl jeweils verschieden malt, so wie er ihm erscheint[12].
In dieser Darstellung zeigt Platon das dreifach gestufte Sein: Die Wahrheit der Idee bei Gott, das Abbild beim Geschöpf, die Nachahmung beim Schatten, wobei sich die zweite wie die dritte Stufe im Bild—sein treffen, da Platon auf beide den Begriff des φαντάσμα anwendet.[13] Andererseits kann man eigentliches Sein nur den beiden ersten Seinsstufen zusprechen, nicht aber der dritten, die — wie zuerst gesagt wird — die Stufe der Sinnenwelt darstellt.[14]

*

Bei Platon findet sich ein dreifach gestuftes Sein. Der eigentliche Gegensatz liegt dabei zwischen der dritten und zweiten Seinsstufe, zwischen dem Schein und dem Sein.[15] Andererseits besteht auch ein Gegensatz zwischen der ersten und der zweiten Seinsstufe, dem Sein an sich und seiner ersten Abbildung. Genau zu fassen, was Platon unter den drei verschiedenen Seinsverwirklichungen versteht, ist bei der Schwierigkeit der Interpretation Platons an dieser Stelle nicht zu versuchen und interessiert hier auch nicht unmittelbar. Was festgehalten werden muß, ist die Dreistufigkeit des Seins, wobei die erste Stufe das Sein an sich darstellt, die zweite Stufe dessen erste Verwirklichung im Urbild, von dem dann das Abbild, die dritte Seinsverwirklichung stammt.[16] Aus dem Gesamt der hier vorgelegten Stellen können diese drei Seins-

[7] Vgl ibid 596de.597a(85f).
[8] Vgl ibid 597b(86).
[9] Vgl ibid.
[10] Vgl ibid 597de(87).
[11] Vgl ibid 597e(87).
[12] Vgl ibid 598a(87f).
[13] Vgl ibid 598a.599a(87f.89).
[14] Vgl ibid 596de.597a(85.85f).
[15] Vgl ibid; Phaidr 250a—c(Robin, 43f).
[16] Vgl Tim 28f(Rivaud, 140—142).

stufen mit Schatten — Bild — Wahrheit wiedergegeben werden, wobei dem Bild eine Mittelstellung zukommt: als Nachbildung der Idee ist es Bild und damit dem Schatten nahe, als wirklich seinshafte Nachbildung aber gehört es zum Bereich des Seins und steht der ersten Seinsstufe näher als der dritten, näher der Wahrheit als dem Schatten.

In dieser einen doppelten Gegensatz umfassenden dreistufigen Seinsverwirklichung, die vor allem im Zusammenhang mit der Frage nach der Erkenntnis der Wahrheit interessiert und deren zweite Stufe unter einem jeweils verschiedenen Aspekt einmal in die Nähe der ersten, ein anderes Mal in die Nähe der dritten Stufe rückt, ist der Ansatz für die dreistufige Heilsverwirklichung zu sehen, die Ambrosius in seinem UIV-Schema vorlegt. Platon stellt den Dreistufenbau, wie auch die Begriffe Schatten, Bild und Wahrheit zur Verfügung. Wie bei ihm so sind die drei Stufen auch bei Ambrosius als Stufen der Heilsverwirklichung Seinsstufen, darüber hinaus aber auch konkrete Abschnitte der Heilsgeschichte, in denen diese Heilsverwirklichung ihren Ort hat: Die Zeit des Gesetzes, des Evangeliums und des Himmels.

II. Philo von Alexandrien

Ambrosius kannte Platon[17], hat ihn z. T. selbst gelesen[18], ist aber mit den platonischen Gedanken besonders über seine literarischen Quellen bekannt geworden. Zu diesen gehört an erster Stelle Philo von Alexandrien († ca. 40 n. Chr.), bei dem sich die platonische Ideenlehre auf Schritt und Tritt findet.

1. An erster Stelle ist der immer wieder anzutreffende einfache Gegensatz zu nennen, der zwischen der wahren Wirklichkeit der Ideen und dem abgebildeten Sein als Bild und Schein herrscht.[19] Auf das abgebildete Sein der sinnlich wahrnehmbaren Dinge wird auch der Begriff Schatten angewandt.[20] Bild und Schatten lassen sich vertauschen; Spur (ἴχνος), Schatten (σκιά), Bild (εἴδωλον) stehen auf einer Stufe.[21] Σκιά und εἴδωλον sind gemeinsam der ἰδέα entgegengesetzt.[22] Sogar die sich in Worten äußernde Ver-

[17] Vgl Dudden, Ambrose I,8.13—15.
[18] Vgl Courcelle, Nouveaux aspects du Platonisme chez S Ambroise, 232, gegen Wilbrand, Ambrosius und Platon, 44—49, wo Ambrosius nur eine indirekte Benutzung Platons zuerkannt wird. Vgl auch Courcelle, L'humanisme Chrétien de S Ambroise, 24; ders, Plotin und S Ambroise, 31; auch Hadot, Platon et Plotin dans trois sermons de S Ambroise.
[19] Vgl zB Somn II,162(PAO III,284); Ebriet 166(PAO II,202).
[20] Vgl Leg ad Gaium 320(PAO VI,214).
[21] Vgl Conf ling 71(PAO II,243).
[22] Vgl ibid 69(242).

nunft steht als Schatten im Gegensatz zur Wahrheit des wortlosen Denkens.[23]
Andererseits erscheint das Bild über dem Schatten stehend. Das ist der Fall, wenn die εἴδωλα der Götzenbilder herabgemildert als »Schatten und Trugbildern gleich« (σκιαῖς ἐοικότα καὶ φάσμασιν) bezeichnet werden[24] oder wenn der Wortlaut der Hl. Schrift mit dem Schatten (σκιά) der Körperdinge verglichen wird, während seine Bedeutung mit den Dingen selbst gleichgesetzt erscheint (σώματα, τὰ ὑφεστῶτα ἀληθείᾳ πράγματα).[25] Vor allem macht das die Aussage deutlich, wonach Schatten und Nachbildung (σκιά, μίμημα) nicht den Körpern und Urbildern (σώματα, ἀρχέτυποι) vorgezogen werden, da jene nur Schein sind (δοκεῖν), während diese das Sein besitzen (εἶναι).[26]

Das erste Ergebnis kann vorsichtig so formuliert werden: Der Begriff des Schattens steht als solcher dem der Wahrheit gegenüber.[27] Er besagt das Unwirkliche.[28] Als Gegensatz zur Wahrheit findet er auch auf die erste Abbildung der Ideen in den Körperdingen, also auf die zweite Seinsstufe Anwendung, da diese verglichen mit den Ideen eben nur Schatten sind.[29] Als so verstandener Begriff ist er mit dem des Bildes gleich.[30] Wird der Begriff des Schattens aber nach seiner seinshaften Unwirklichkeit verstanden, dann wird er nur auf die dritte Seinsstufe, auf die nochmalige Abbildung der ersten Abbildung der Ideen bezogen.[31] Mit dieser doppelten Verwendung des Begriffes Schatten ist ein dreifacher Stufenbau des Seins angesprochen wie bei Platon. Er wird öfter Gegenstand direkter Stellungnahme.

2. Die drei Stufen sind erkennbar in der Darlegung vom Menschen als dem Ebenbild Gottes, wo an erster Stelle Gott genannt ist, an zweiter Stelle das Abbild Gottes, nämlich die göttliche Vernunft als Urbild des Menschen, an dritter Stelle dann der Einzelmensch als Abbildung dieses Urbildes.[32] Als Verkörperung der

[23] Vgl Quis rer div haer 71—74(PAO III,17).
[24] Vgl Spec leg I,26(PAO V,6).
[25] Vgl Conf ling 190(PAO II,265).
[26] Vgl Migr Abr 12(PAO II,270f).
[27] Vgl auch Somn II,162(PAO III,284); Ebriet 6(PAO II,171); 166(202); In Flacc 164f(PAO VI,150).
[28] Vgl auch Spec leg I,26.28(PAO V,6.7); Post Caini 113f(PAO II,24f); 119(26); Jos 140(PAO IV,90); In Flacc 165(PAO VI,150).
[29] Vgl Leg alleg III,99f(PAO I,135).
[30] Vgl ibid und Spec leg I,26.28(PAO V,6.7).
[31] Vgl Migr Abr 12(PAO II,270f).
[32] Vgl Leg alleg III,96(PAO I,134).

Vernunft Gottes wird Bezalel, der Künstler der Stiftshütte eingeführt (vgl. Ex 35,30—35), dessen Name als ‚im Schatten Gottes' gedeutet wird, wodurch hier der zweiten Seinsstufe, der des Logos, neben dem Begriff des Urbildes (ἀρχέτυπος) der des Schattens (σκιά) zugesprochen wird.[33] Genauer erscheint an anderer Stelle der Logos als εἰκών θεοῦ und der Geist des Menschen als τῆς εἰκόνος ἐκμαγεῖον, wobei dann dieser Menschengeist als »dritter Abdruck vom Schöpfer her gerechnet (τρίτον εἶναι ἀπὸ τοῦ πεποιηκότης)« erscheint.[34]
Eine andere Auslegung erfahren die Werke Bezalels, wenn sie als Schatten und Nachahmung (σκιαί, μιμήματα) nicht Gott, sondern den von Moses hergestellten Mustern und Urbildern (παραδείγματα, ἀρχετύποι) gegenübergestellt werden.[35] Dieser Gegensatz stuft sich an anderer Stelle zur Dreigliederung, in der die παραδείγματα Gott zugesprochen werden, der diese dem Moses zeigt, welcher dann seinerseits die Urbilder herstellt (ἀρχέτυπα τεχνιτεύει), während Bezalel deren Nachahmungen (μιμήματα) fertigt.[36] Diese sind Schatten (σκιά).[37]

Diese Aussagen nennen rein äußerlich nicht immer den gleichen Sachverhalt, doch zeigen sie im wesentlichen die gleiche Vorstellung. Es ist das dreifach gestufte Sein in seiner für den mittleren und neuen Platonismus bezeichnenden Form. Die Ideen werden mit Gott verbunden, bzw. identifiziert und bilden die oberste Seinsstufe. Daran schließt sich die zweite Stufe der für die Formung der Welt wichtigen Mittelwesen an (hier der Logos, bzw. die mit Moses verbundenen Urbilder) als erste Abbildung Gottes. Diese zweite Seinsstufe ist ihrerseits Urbild für die dritte, die der Dinge dieser Welt, welche jener zweiten Stufe nachgebildet werden.[38]
Man kann deshalb sagen: Philo kennt ein Dreistufenschema der Seinsverwirklichung, dessen oberste Stufe Gott ist. Sie hat eine erste Abbildung im Logos, im mundus intelligibilis, d. h. in jener geistigen Wirklichkeit, nach der die dritte Seinsstufe als Nachbildung der ersten Abbildung geformt ist. Die Nähe zum platonischen Schema ist deutlich, wenngleich die Unterschiede nicht über-

[33] Vgl ibid.
[34] Quis rer div haer 231(PAO III,52); vgl auch Plant 18f(PAO II,137), Spec leg III,83(PAO V,173).
[35] Vgl Somn I,206(PAO III,249f).
[36] Vgl Leg alleg III,102(PAO I,135f).
[37] Vgl Plant 27(PAO II,139).
[38] Vgl zB Waszink, Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt, 147. 149; Arnou, Platonisme des Pères, 2273.

sehen werden dürfen, die sich vor allem auf das von der atl. Offenbarung übernommene Gottesbild zurückführen lassen.[39]
Die von Philo verwendeten Begriffe werden nicht eindeutig festgelegt und erscheinen austauschbar, was vor allem für die Begriffe Bild und Schatten gilt. Die mit ihnen gemeinten Tatsachen sind dagegen nicht zu vertauschen.

3. Die dreigestufte Seinsverwirklichung wendet Philo auch auf den geistig-religiösen Bereich des Menschen an. Die hierbei genannten drei Stufen sind nicht mit den oben angeführten identisch, zeigen aber eine ähnliche Struktur. Philo kennt drei Gruppen von Menschen. Die große Gruppe derer, die irdisch gesinnt in dieser Welt daheim sind. Sie stellen die unterste Stufe dar. Ihr folgt eine zweite Stufe, die kleine Zahl der Menschen, die in dieser Welt wie in der Fremde wandeln, während ihre Seele fest in der Heimat des Himmels wohnt. Die dritte Stufe ist dann die geistige Stadt selbst und ihre Bewohner.[40]
Es ist dies ein Gedanke, der stark von der Gegensätzlichkeit zwischen irdischer und himmlischer Existenz geprägt ist und dabei eine Zwischenstufe kennt, die beiden Bereichen angehört, ein Gedanke, der dem heilsgeschichtlichen Schema des Ambrosius sehr nahe steht, der vor allem aber in der Vorstellung der dreifachen civitas bei Augustinus wiederkehrt.[41]

*

Am Ende dieses kurzen Einblickes in die Gedanken Philos kann folgendes festgehalten werden.

1. Philo kennt den großen Gegensatz zwischen der obersten Seinsstufe Gottes oder der Ideen und allen anderen Seinsstufen, die nur Abbild sind. Ihnen kommt der Name Bild oder Schatten zu.
Unter diesen zweitrangigen Seinsstufen gibt es einen ähnlichen Gegensatz zwischen der ersten Abbildstufe. dem Logos oder dem mundus intelligibis, und der Nachahmung dieses Abbildes in der konkreten Welt.
Dieser doppelte Gegensatz kann in der versuchten Weise vereinfacht formuliert werden. Die Wirklichkeit der Aussagen Philos ist natürlich bei seinem Eklektizismus und bei der fehlenden Systematik seiner Darlegungen[42] viel komplexer, fußt aber auf der hier genannten Grundvorstellung.

[39] Vgl Crouzel, Théologie de l'image de dieu, 52f.
[40] Vgl Conf ling 77—79(PAO II,244); Cherub 120f(PAO I,198f).
[41] Vgl Leisegang, Ursprung der Lehre Augustins von der civitas dei, 136—139; Ratzinger, Volk und Haus Gottes, 304—308.
[42] Vgl Völker, Fortschritt und Vollendung, 5f.

2. Die doppelte Gegensätzlichkeit wird immer wieder zu dreistufigen Schemata liniert, wobei diese verschiedene Inhalte haben können. Das eindrucksvollste ist das, welches Gott, Logos und Menschen nennt, wobei der Logos die erste Abbildung Gottes darstellt, der Mensch aber die Abbildung des Logos (als seines Urbildes) besagt, dem das Sein im dritten Grad zukommt. Die anderen Schemata, die angeführt wurden, zeigen von der Bildaussage her eine Herabsetzung des Ganzen um eine Stufe, da in ihnen der Logos, oder besser der mundus intelligibilis, d. h. die Stufe des ersten Abbildes mit Moses und dessen Angaben über den Bau der Stiftshütte identifiziert wird. Inhaltlich besagen aber auch sie im wesentlichen dasselbe.
3. Während es sich bei den genannten Dreierstufen um seinsmäßige, metaphysische Abstufungen handelt, kennt Philo auch eine solche im geistigen und religiösen Bereich des Menschen, wie der Hinweis auf die Menschen und ihre Beziehung zum mundus intelligibilis (oder wie Philo in diesem Zusammenhang sagt: zur geistigen Stadt) deutlich machte. Damit ist der metaphysische Bereich verlassen und der existentielle (und damit irgendwie geschichtliche) Raum betreten. Da Philo keine Heilsgeschichte kennt[43], fehlt eine heilsgeschichtliche Anwendung des Dreistufenschemas. Trotzdem erscheint die oben erwähnte Ausweitung in den existentiell religiösen Bereich als ein Überbieten Platons.[44]
4. Philo kennt das platonische Dreierschema, das er wie dieser metaphysisch und erkenntnistheoretisch versteht, darüber hinaus aber auch existentiell interpretiert. Ferner kennt er die Begriffe, welche sich bei Ambrosius dann in der genannten Formulierung Umbra — Imago — Veritas finden, liniert sie aber nicht, was vor allem daher kommt, daß er sie nicht genau gegeneinander abgrenzt.

III. Justin

Die Frage nach der Trias Umbra — Imago — Veritas muß folgerichtig an Iustin († um 160) gerichtet werden, bei dem sich eigentlich zum ersten Mal die Berührung der christlichen Theologie mit dem Platonismus findet.[45] Eine Untersuchung zeigt, daß dieser

[43] Vgl S 240, Anm 201.
[44] Ähnlich verhält es sich mit der Ideenlehre als solcher, die nicht mehr Erklärung der Welt, sondern des göttlichen Kultes ist. Auch die Erkenntnis ist nicht mehr dialektischer Aufstieg, sondern Auszug der Seele aus der leiblichen Welt und Teilhabe an der Welt der Geister. Vgl Bréhier, Les idées phil et relig de Philon, 152f.
[45] Vgl Waszink, Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt, 146; Andresen, Justin und der mittlere Platonismus.

Theologe für die Frage nach der genannten Begriffstrias nichts einbringt. Zwar wird der platonische Einfluß immer wieder in seiner Logostheologie greifbar, nicht aber in den Aussagen über die beiden Testamente, die sich — was den hier zu behandelnden Themenkreis angeht — in der Feststellung erschöpfen, daß Ereignisse und Einrichtungen des AT Typen des NT sind. Nicht einmal das ganze AT wird als typisch bezeichnet, wenn auch Äußerungen, wie z. B. Dial 42,4, in diese Richtung weisen. Diesen Typen steht im NT die Wahrheit gegenüber, wie Dial 90,2 und 129,2 zeigen. Mehr läßt sich nicht sagen.

IV. Origenes

Bei Origenes († 253/254) finden sich die Begriffe, denen dieser Exkurs gilt, häufig und offenbaren bereits bei einer ersten Übersicht eine, nicht überraschende, große Nähe zu den Gedanken des Mailänder Bischofs. In den letzten Jahren hat eine Reihe von Studien über Origenes gerade auch das Problem der (stufenweisen) Offenbarung näher untersucht, worunter vor allem die in der Menge des gebotenen Materials und dessen Auswertung hervorragenden Arbeiten H. de Lubacs, M. Harls und H. Crouzels zu nennen sind.[46] Sie nehmen auch zu den speziellen Fragen nach der Begriffstrias Umbra — Imago — Veritas Stellung.

Zunächst ist festzuhalten, daß bei Origenes die Begriffe Schatten, Bild und Wahrheit immer wieder vorkommen und gerade auch bei der Bestimmung der Offenbarung Gottes in den Testamenten verwendet werden. Das Bild (εἰκών) steht als solches der Wahrheit gegenüber und teilt diesen Platz mit Schatten (σκιά) und Figur (τύπος). Dabei wird der Bildcharakter beiden Testamenten zugesprochen, wodurch der Widerspruch entsteht, daß Christus einerseits dem Bildsein ein Ende gesetzt hat, das NT andererseits trotzdem Bild bleibt.[47] Prinzipiell erweisen sich alle drei Begriffe als synonym und austauschbar[48], wenngleich Unterschiede festzustellen sind und dem Schatten eine größere Inferiorität gegenüber der Wahrheit zugesprochen wird, als dem Bild[49].
Daraus ergibt sich als zweite Feststellung die Betonung der horizontalen Trennungslinie zwischen irdischer und himmlischer Welt. Der entscheidende und bei Origenes immer wieder greifbare

[46] H de Lubac, Histoire et esprit. Intelligence de l'écriture d'après Origène (Paris 1950); M Harl, Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné (Paris 1958); H Crouzel, Origène et la ‚connaissance mystique' (Bruges 1961).
[47] Vgl dazu Crouzel, aO 216—218; Harl, aO 144.153.
[48] Das ergibt die Untersuchung Crouzels für die verschiedenen Begriffe, aO 216f.217—220.221—225.
[49] Vgl ibid 219.

Gegensatz liegt zwischen dieser Welt als Schatten, Bild, Figur und der Welt bei Gott als der Wahrheit. Darin zeigt sich das Erbe Platons, dessen Gedanken von diesem Gegensatz ausgehen.[50] In ihm eingeordnet stehen die beiden Testamente auf der gleichen Stufe, befinden sie sich in der gleichen Situation. Harl betont mit Recht gerade diese Tatsache eindeutig.[51] AT und NT werden durch den zwischen irdisch-leiblich und geistig verlaufenden Trennungsstrich in gleicher Weise betroffen. Deshalb erscheint auch die Feststellung Diestels sehr erklärungs- und differenzierungsbedürftig, nach welcher der anagogische Schriftsinn bei Origenes nicht so sehr im platonischen Verständnis Wiedergabe des Seins, sondern der Geschichte sei. Auch wäre die Abstufung zwischen Himmel und Erde mehr historisch als seinsmäßig zu verstehen, insofern die irdischen Ereignisse späteres historisches Nachbild des Himmels sind.[52] Sicher kennt Origenes die Heilsgeschichte, aber in seinen Darstellungen überwiegt das platonisch seinshafte, auf die Erkenntnis bezogene Denken das historische Verständnis.

Dennoch findet sich bei Origenes auch der theologische Ansatz zu einem Dreistufenschema, das dem Unterschied zwischen AT und NT gerecht wird. Neben der Trennung zwischen der irdischen Welt als Schatten und der himmlischen Welt als Wahrheit weiß der Alexandriner auch um die Tatsache, daß in Christus die Wahrheit da ist. Die sich daraus ergebende Widersprüchlichkeit findet sich denn oft bei Origenes, der das Problem von verschieschiedenen Gesichtspunkten her angeht.[53] Der Ansatzpunkt für die Dreistufigkeit liegt somit in der Tatsache, daß das Evangelium auf die Seite des Schattens wie der Wahrheit gehört. Im wesentlichen zwar Bild, das transformiert, vom sichtbaren Evangelium zum geistigen werden muß (vom σωματικόν und αἰσθητόν zum νοητὸν καὶ πνευματικόν)[54], ist in ihm durch Christus die Wahrheit gegeben. Dabei ist zu beachten, daß diese Transformierung bereits auf Erden möglich ist, wodurch deutlich wird, daß es sich hierbei eher um ein Problem theologischer Erkenntnis als um eine Frage der Heilsgeschichte handelt.

[50] Vgl S 253f.

[51] Vgl Harl, Origène et la fonction révélatrice, 140f.148f.151—153. — 144f wendet sich H gegen eine sich in drei Etappen vollziehende, dreistufig aufsteigende Offenbarung, wie sie de Lubac bei Origenes finden will (vgl Histoire et esprit, 219f). Diese Ablehnung durch Harl ist richtig, doch meint de Lubac im Grunde dasselbe (vgl aO 122 und 269, Anm 89).

[52] Vgl Diestel, Geschichte des AT, 37.

[53] Zwar vermerkt auch Harl diesen Sachverhalt, richtig ausgewertet wird er aber erst durch Crouzel.

[54] Vgl vor allem In Ioh I,7f(GCS 4,12f).

Nun soll eine Reihe der entscheidenden Texte des Alexandriners selbst zur Sprache kommen. Die Bedeutung des Origenes für die Theologie des Bischofs von Mailand rechtfertigt diese etwas breiter angelegte Darstellung. Die Texte werden nach drei Gruppen geordnet vorgelegt und fortlaufend numeriert.

A. Zuerst werden einige Stellen angeführt, die den Ansatz der Dreigliederung in Schatten — Bild — Wahrheit zeigen können.

1. Im Kommentar zum Hohenlied deutet Origenes die similitudines auri und distinctiones argenti, die Goldkettchen und Silbergeschmeide, welche die Freunde der Braut ihr machen wollen (vgl. Hl 1,11). Er versteht unter den similitudines auri das mosaische Gesetz, das nur die umbra, nicht aber die imago ipsa rerum besaß; nur die figura, nicht aber die veritas; nur die similitudo auri, nicht aber das aurum verum. Dieses aurum verum wird mit caelum, invisibilia und incorporea identifiziert. Es ist am Ende bei Christus zu finden, wobei dieses Ende aber nicht zeitlich verstanden wird, sondern bereits von dem erreicht ist, der (im geistigen Sinn der Schrift) das Wahre erkennt.
Nach dieser Gegenüberstellung erfolgt eine klarere zeitliche Bestimmung, indem gesagt wird, daß in Gesetz und Propheten figurae, imagines, similitudines und parabolae sowie parvae distinctiones argenti, d. h. indicia spiritalis verbi et interpretationis rationabilis vorhanden sind, wenn auch selten und in geringem Umfang. Dagegen hat Christus in seinem Leiden durch das Zerreißen des Vorhanges im Tempel angezeigt, daß das Verborgene ans Licht gebracht werden wird. In Christus ist das wahre Gold da. Die similitudines auri gelten bis zur Auferstehung Christi und bis zur Auferstehung der Gläubigen mit Christus. Dann wird das gesucht und erhofft, was im Himmel ist.[55]

Ein Text mit klarer Gegenüberstellung von AT und NT, Gesetz und Christus, in dem die Wahrheit da ist, während im Gesetz nur Schatten und Figur herrschen. Das in Verbindung mit der Enthüllung gebrauchte Futurum und die Bezeichnung der mit Christus gekommenen Erkenntnis des Himmlischen als Suchen und Hoffen weisen darauf hin, daß noch keine Vollendung erreicht ist, daß diese vielmehr erst kommen wird. Dieser Gedanke findet seine Bestätigung in der Betonung der Auferstehung Christi und der Gläubigen mit Christus, worin das ‚schon' und das ‚noch nicht'

[55] Comm in Cant II(GCS 8,160—163).

seinen Ausdruck findet. In dem Fragmentum XXIX in Romanos wird eine zweifache Auferstehung der Gläubigen genannt, die Auferstehung mit Christus in der Taufe und am Ende der Welt, womit das gleiche ausgesagt ist.[56]
Der Text zeigt eindeutig sein Interesse an der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit, nicht aber an heilsgeschichtlichen Zeitabschnitten. Der zeitliche Aspekt wird sogar abgelehnt. Das Entscheidende ist die Wahrheit, welche Christus bringt, und nur durch die historisch klar greifbare Gestalt Christi wird der Text ‚historisch' geprägt.

2. Ähnlich gibt sich ein Text aus dem Johanneskommentar, wo diejenigen wahrhafte Anbeter Gottes genannt werden, die Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten (ἐν πνεύματι καὶ ἐν ἀληθείᾳ), nicht aber in Fleisch und Bild (ἐν σαρκὶ καὶ τύποις). Dabei wird von ihnen gesagt, daß sie bereits jetzt den Vater so anbeten, allerdings nur unter einer Anzahlung des Geistes (ἐν ἀρραβῶνι πνεύματος) (vgl. 2 Kor 5,5) und im Spiegel (διὰ κατόπτρου), später, wenn die Stunde da ist, aber ganz dem Geist Raum gebend (ὅτε πᾶν χωρήσουσι τὸ πνεῦμα), von Angesicht zu Angesicht (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον) (vgl. 1 Kor 13,12).[57]

Auch dieser Text läßt die Unterteilung der Zeit des Evangeliums in ein ‚jetzt schon' und ein ‚dann erst' erkennen. Wieder zeigt sich, daß das Interesse des Textes auf das Erkennen (in der Anbetung) Gottes und seiner Wahrheit gerichtet ist, nicht aber auf dessen zeitliche, heilsgeschichtliche Verwirklichung. Eine Beziehung auf die beiden Testamente, von der Crouzel spricht[58], ist nicht ausdrücklich hergestellt.

3. Die in den beiden genannten Texten im Ansatz vorhandene doppelte Gegensätzlichkeit tritt in einer Darstellung aus dem Matthäuskommentar stärker in Erscheinung. Hier leitet Origenes von der Deutung des Jonaszeichens her (Mt 12,39) ein allgemeines (καθολικόν τι) exegetisches Prinzip ab. Er fordert seinen Leser auf, bei jedem Zeichen der alten Schrift nachzuforschen, auf welche Aufzeichnung der neuen Schrift sie als Typ hindeutet. Aber auch die im neuen Bund genannten Zeichen weisen wieder auf etwas Kommendes hin, sei es im kommenden Äon oder in späteren Zeiten dieses Äons.[59]

[56] Das Fragment ist ediert in JThS XIII,363. Französ Übersetzung bei Crouzel, Origène et la ‚connaissance mystique', 356.
[57] Vgl In Ioh XIII,18(GCS 4,242f).
[58] Origène et la ‚connaissance mystique', 355.
[59] Vgl Comm in Matth XII,3(GCS 10,73).

Auch in dieser Aussage, die den doppelten Gegensatz sehr klar herausstellt, den Gegensatz zwischen AT und NT und zwischen Erde und Himmel, steht das Interesse an der Wahrheit im Vordergrund und nicht das an der Heilsgeschichte. Sie legt nicht eine heilsgeschichtliche Struktur frei, sondern ein exegetisches Prinzip vor: Zeichen weisen als Typus in die Zukunft, die schon auf Erden verwirklicht sein kann.

4. Etwas klarer ist ein Text aus dem gleichen Werk, in dem zunächst die Schrift des Gesetzes und des Evangeliums in gleicher Situation gezeigt wird: Ihr Buchstabe ist Gleichnis. Gefordert ist die ἀναγωγή von der Historie zum Geist.[60] Der Schriftgelehrte ist der, welcher vom Judaismus zur kirchlichen Lehre von Christus aufsteigt, vom Buchstaben zum geistigen Verständnis (ἀπὸ Ἰουδαισμοῦ ἀναλαμβάνει τὴν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκκλησιαστικὴν διδασκαλίαν . . . διὰ τοῦ γράμματος . . . ἐπὶ τὰ πνευματικά), welches das Himmelreich genannt wird. Die gleiche Ausdeutung findet auch die Forderung des Umdenkens, des μετανοεῖτε. Es bedeutet die Abwendung vom Buchstaben zur πνευματικὴ διδασκαλία Christi, die auch βασιλεία οὐρανῶν genannt wird. Diese Hinwendung zum geistigen Verständnis ist gleichzeitig eine Hinkehr zu Christus selbst. Dabei wird ein solcher Mensch als wahrer Hausherr gekennzeichnet, der frei und reich ist, reich »durch sein Belehrtsein durch das ‚Reich Gottes‘ (d. h. durch die geistige Lehre Christi), von der Beschäftigung mit dem Buchstaben weg, ‚in jedem Wort‘, das im alten Bund gesprochen ist, ‚und in jeder Erkenntnis‘ (1 Kor 1,5), die um die neue Lehre Jesu Christi gegeben ist. Er hat diesen Reichtum in jenem Schatz, den er sich — als einer, der durch das Himmelreich belehrt ist — im Himmel sammelt, ‚wo weder Motte ihn verzehrt, noch Diebe ihn durchwühlen‘ (vgl. Mt 6,20).«[61] Dabei zeigt der Kontext, daß dieser ‚Schatz im Himmel‘ eine Haltung des Menschen meint, der noch auf Erden lebt.

Der Text hat eine klare Dreistufigkeit zum Ausdruck gebracht. Es ist die παλαιὰ διαθήκη, die καινὴ διδακαλία und die πνευματική διδασκαλία oder die βασιλεία οὐρανῶν. Es geht auch in ihm um einen erkenntnismäßigen Aufstieg zur Wahrheit, zum geistigen Ver-

[60] Vgl auch In Ioh I,7f(GCS 4,11—14), wo klar die Notwendigkeit einer geistigen Interpretation des Evangeliums ausgesagt ist, das — wie das Gesetz — für den Unkundigen nur Schatten ist.

[61] διὰ τὸ ἀπὸ γραμματείας μεμαθητεῦ(σ)θαι τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ‚ἐν παντὶ λόγῳ‘ τῷ παρὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης ‚καὶ ἐν πάσῃ γνώσει‘ τῇ περὶ τῆς καινῆς Χριστοῦ Ἰησοῦ διδασκαλίας, καὶ τὸν πλοῦτον τοῦτον ἔχων ἀποκείμενον ἐν τῷ αὐτοῦ θησαυρῷ, ᾧ θησαυρίζει ὡς βασιλείᾳ μαθητευθεὶς τῶν οὐρανῶν ‚ἐν οὐρανῷ ὅπου οὔτε σὴς ἀφανίζει, οὔτε κλέπται διορυσσουσιν‘. Comm in Matth X,14(GCS 10,18,4—9).

ständnis der Schrift, der hier in dieser Welt vollzogen wird. Der Christ hat somit eine doppelte Wandlung zu vollziehen, den Aufstieg vom AT zum NT einerseits, die Bekehrung vom Judaismus zur Lehre der Kirche über Christus, andererseits den (auch im NT notwendigen) Aufstieg vom Buchstaben zum geistigen Sinn der Schrift. In dem ersten Aufstieg wird ein historisches, heilsgeschichtliches Element faßbar, im zweiten nicht.

B. An zweiter Stelle werden einige Aussagen vorgelegt, die stärker einen historischen Hintergrund durchscheinen lassen.

5. In der fünften Homilie zum Leviticus nimmt Origines zu atl. Opfervorschriften Stellung und stellt als erstes den sensus alius als für die Interpretation dieser Schriftstellen notwendig fest. Die atl. Opfervorschriften sind für den geistigen Juden gegeben. Dadurch ist die Weitergeltung der Schrift gegenüber der Ablehnung des AT durch die Häretiker gesichert. Gott ist der Gott beider Testamente, des Gesetzes wie des Evangeliums.
Danach geht der Alexandriner auf die Deutung des AT ein und führt aus: So wie in der Schöpfung das Unsichtbare aus dem Sichtbaren erkannt wird, so besteht auch die Schrift aus dem sichtbaren Körper (ἐκ σώματός μεν τοῦ βλεπομένου), aus der im Körper erkenn- und faßbaren Seele (ψυχῆς δε τῆς ἐν αὐτῷ νοουμένης καὶ καταλαμβανομένης) und aus dem Geist, d. h. aus dem, was Bild und Schatten der himmlischen Dinge ist (καὶ πνεύματος τοῦ κατὰ τὰ ὑποδείγματα καὶ σκιὰν τῶν ἐπουρανίων).
Dieser dreifache Inhalt der Schrift findet dann Anwendung auf historische Abschnitte: Gott hat Körper, Seele und Geist der Schrift geformt, »den Körper für die vor uns (σῶμα μὲν τοῖς πρό ἡμῶν), die Seele für uns (ψυχήν δε ἡμῖν), den Geist für die, welche im künftigen Äon teilhaben am ewigen Leben (πνεῦμα δὲ τοῖς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι κληρονομήσουσι . . . ξωὴν αἰώνιον) und die zum Himmlischen und zur Wahrheit des Gesetzes gelangen werden (καὶ μέλλουσιν ἥκειν ἐπὶ τά ἐπουράνια καὶ ἀληθινά τοῦ νόμου)«.[62]

Der Text zeigt offensichtlich drei aufeinanderfolgende Abschnitte, die stark zeitlichen Charakter haben. Es ist die Zeit ‚vor uns', d. h. die Zeit des AT, dem ‚unsere Zeit', d. h. die Zeit der Christen auf Erden folgt, dann die des Himmels. Trotzdem bleibt dieses Schema nicht unangetastet. Es wird im folgenden sofort durchbrochen: Origenes sagt, er wolle sich zunächst der ‚Seele' zuwenden, d. h. im Zusammenhang dem Sinn der Opfervorschriften, und macht damit deutlich, daß es ihm auch hier nicht um die heilsgeschicht-

[62] Vgl In Lev hom V,1(GCS 6,333f, wörtliches Zitat: 334,23—25).

lichen Etappen geht, sondern um die Erkenntnis der Wahrheit der Schriftaussagen. Ferner stellt Origenes fest, er wolle sich vorläufig der Seele zuwenden, womit er ausdrückt, eventuell auch noch den geistigen, pneumatischen Sinn der Schrift aufzuzeigen, sich dem ‚Geist' zuzuwenden[63], was also bereits hier auf Erden möglich ist[64]. Damit offenbart aber auch dieser Text sein eigentlich erkenntnis-theologisches Interesse. Gleichzeitig gestattet er einen Blick auf die historische Konkretisierung dieses Aufstieges zur Wahrheit in den oben genannten drei historischen Abschnitten.

6. Ähnlich verhält es sich mit einem interessanten Text aus der zweiten Homilie zum 38. Psalm, der als einziger die Trias Umbra — Imago — Veritas bringt.[65]
Die Deutung des Verses in imagine ambulat homo (Ps 38,7) stellt zunächst das irdische Leben als imago der futura vita vera gegenüber und führt diesen Gegensatz auf die menschliche Natur zurück, die der Wahrheit nicht fähig ist. Erläuternd werden dafür die Gegensätze genannt: imago virtutis — virtus ipsa; cognoscere in aenigmate — facie ad faciem; sapientiae imago — ipsa sapientia; imago iustitiae — iustitia facie ad faciem. Auch Christus ist bei seinem Eintritt in die Welt nicht in der plenitudo splendoris erschienen.
Der zweite Gedanke der Darlegung stellt dann den Begriff der imago über den der umbra. Origenes sagt: Der Psalmvers spricht von den Juden und den Christen, denn wenn er nur den Juden meinte, würde vielleicht nur stehen in umbra statt in imagine, »weil aber — wie ich glaube — die Rede von Besseren ist, als es die waren, die gemäß dem Schatten des Gesetzes lebten, deshalb steht geschrieben in imagine«[66]. Damit hat

[63] Vgl ibid (334,9—14.26—28).
[64] Vgl ibid 5(343,12f), wo es heißt, daß der sensus spiritalis der Kirche vom Hl Geist gegeben wird, und Origenes zur geistigen Deutung auffordert. Im gleichen Zusammenhang erscheint auch nochmals die Dreiteilung des Schriftsinnes als modus historicus, moralis und mysticus, vgl ibid (344,8—11).
[65] Sonst vorkommende Zusammennennung vereint σκιά und εἰκών auf einer Stufe im Gegensatz zur ἀλήθεια. So In Ioh II,17,119(GCS 4,74,9—11) oder II,6(60f), wo der himmlischen Wahrheit, dem im Himmel weilenden Logos, die irdischen σκιά, τύπος und εἰκών gegenüberstehen. Der Logos auf Erden spricht ebenfalls durch Schatten, Bilder und Typen, wodurch die Erkenntnis des wahren Logos und der Wahrheit auf Erden möglich ist. So ist auch dieser Text auf die Erkenntnis ausgerichtet und nicht auf die Erfassung historischer oder heilsgeschichtlicher Zusammenhänge. Die Möglichkeit der Wahrheitserfassung auf Erden zeigt auch II,5,47(59f).
[66] sed quia, ut arbitror, de melioribus sermo fit quam erant illi, qui secundum umbram legis vivebant, propterea scriptum est ... in imagine ... Hom II in Ps 38,2(PG 12,1402C).

Origenes die erste Größe des oben genannten Gegensatzes imago — veritas in umbra und imago unterteilt und den Ansatz für die Dreiteilung gegeben, die diesmal nicht wie in den Texten 1, 3, 4 und 5 durch Unterteilung der zweiten Gegensatzgröße entsteht.

Der dritte Gedanke zeigt im Beweis für den eben genannten Unterschied von umbra und imago klar eine Linierung der drei Abschnitte. Origenes zieht Paulus heran, »der gleichsam drei Eigenarten im Gesetz aufzeigt, indem er Schatten, Bild und Wahrheit anführt. Er sagt nämlich: ,Das Gesetz hat den Schatten der künftigen Güter, nicht das Bild der Dinge selbst. Es kann daher die Jahre hindurch durch dieselben Opfer, welche sie (die Juden) unaufhörlich darbringen, niemals die Hinzutretenden vollkommen machen' (Hebr. 10,1). Das Gesetz hat also den Schatten der künftigen Güter, nicht das Bild der Dinge selbst und zeigt so ohne Zweifel, daß die imago der Dinge eine andere ist, als die, die durch den Schatten des Gesetzes bezeichnet wurde.«[67] Während das Gesetz und seine Einrichtungen Schatten sind, ist mit der Inkarnation Christi die imago rerum gekommen. Er opfert jetzt und auch in Zukunft (wobei wohl die Eucharistie in Parallele zu den oben genannten Opfern des AT gemeint ist). Diese Opfer Christi »sind Bilder für geistige Wirklichkeiten, und durch die körperlichen Dienste werden himmlische bezeichnet«[68].

Hier findet sich klar die Dreistufigkeit: umbra in lege, imago in Christo incarnato, veritas in caelis. Diese Stufenfolge wird erreicht durch eine Umdeutung von Hebr 10,1, das mit der imago die himmlische Wirklichkeit meint, indem die imago auf die Zeit Christi auf Erden bezogen wird. Dabei erhebt sich die Frage — der Text ist nur lateinisch überliefert —, inwieweit Rufin vielleicht den Text verdeutlicht hat, der doch zu einer Zeit lebte, da die Trias durch Methodius von Olymp und Ambrosius bereits fest formuliert ist. Jedenfalls ändert sich der Gedanke gleich wieder zu einer Aussage, die aus den bereits angeführten Texten des Origenes bekannt ist: Die Wahrheit findet derjenige, der Christus nachfolgt und mente et animo den Himmel durch-

[67] ... qui tres quasdam species proprietatis designat in lege, umbram dicens et imaginem et veritatem, ait namque: ,umbram enim habens lex bonorum futurorum, non ipsam imaginem rerum, per singulos annos iisdem ipsis hostiis quas offerunt indesinenter, nunquam potest accedentes facere perfectos.' ergo lex umbram habet futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum, ostendens sine dubio aliam esse imaginem rerum, quam illam quae legis umbra designatur. ibid (1402CD).

[68] ... imagines esse spiritalium rerum, et corporalibus officiis caelestia designari. ibid (1403A).

dringt. Ein solcher erreicht das, dessen Schatten das Gesetz war und dessen Bild Christus im Fleische zeigte, ein solcher »wandelt nicht im Bild, sondern schon in der Wahrheit«[69]. Die Wahrheit wird demnach bereits auf Erden erfaßt. Der Text hat also wieder das für Origenes bezeichnende Interesse an der Erkenntnis der Wahrheit. Die geschichtliche Perspektive wird nebenbei sichtbar, ist aber nicht eigentlich intendiert. Verglichen mit der Erklärung des gleichen Psalmes durch Ambrosius[70] wird bei diesem das größere Gewicht der heilsgeschichtlichen Betrachtung deutlich.

7. In der Commentariorum in Matth. series findet sich eine Erklärung des Zerreißens des Tempelvorhanges bei Jesu Tod (Mt 27,51): Solange Jesus noch nicht den Tod auf sich genommen hatte, verhüllte der Vorhang das Innere des Tempels (velum templi interiora templi velabat — ἠπλωτό πως ἔτι τὸ καταπέτασμα), denn bis Christus mußte es verhüllt sein, da er allein die Offenbarung bringen konnte. Im Tod Christi kann dann erblickt werden, was hinter dem Vorhang ist.[71]
Die hier angegebenen zwei Heilszeiten wandeln sich im folgenden zu drei Etappen. Origenes weist darauf hin, daß der Tempel zwei Vorhänge besaß: den inneren, der das Allerheiligste verhüllte, den äußeren, der den Tempel (das Zelt) abschloß (Ex 26,31—36). Beim Tod Christi ist der äußere Vorhang zerrissen, damit so die (im Tempel versinnbildeten) Geheimnisse (des AT) offenbar würden, die bis zur Ankunft Christi verborgen waren. Wenn unsere Erkenntnis auf Erden nicht nur ex parte wäre, hätten beide Vorhänge zerreißen müssen. So aber ist vorerst nur der äußere Vorhang zerrissen, damit auch der zweite weggenommen würde, wenn die Vollendung, die volle Erkenntnis der Wahrheit im Himmel, kommt.[72] Aber auch hier scheint der sich anschließende Gedankengang die Möglichkeit dieser letzten Erkenntnis schon auf Erden auszusprechen.[73]

Der Text läßt jedenfalls in seiner erkenntnistheologischen Tendenz drei Zeitabschnitte mit einer jeweils größeren Erkenntnis der Wahrheit deutlich werden, deren erster mit Begriffen wie figura, mysteria occulta, der zweite mit revelatio, der dritte mit revelatio perfecta wiedergegeben wird. Dabei liegt das Gewicht wieder auf dem Aufstieg zur Erkenntnis, nicht aber auf den Zeitabschnitten selbst, wobei dieses Gewicht am Ende

[69] ... iste non in imagine, sed in ipsa iam ambulat veritate. ibid (1403B).
[70] Vgl S 207/11.
[71] Vgl Comm in Matth ser 138(GCS 11,284,20—285,8).
[72] Vgl ibid (285,9—286,6).
[73] Vgl ibid (286,7—17).

zuzunehmen scheint, indem die dritte Etappe der vollkommenen Erkenntnis als vielleicht schon in dieser Welt möglich hingestellt wird.

C. Als letzte Gruppe stehen vier Texte, die den Durchbruch zum historischen Verständnis am stärksten erkennen lassen.

8. Im Kommentar zum Johannesevangelium wird in der Verbindung mit den ungesäuerten Broten ein dreifaches Pascha genannt.
Zuerst werden das jüdische Pascha und die jüdischen ungesäuerten Brote angeführt als Schatten des Künftigen (σκιὰ τῶν μελλόντων), als Typ des Opfers Christi (τύπος τῆς Χριστοῦ θύσεως) und als Bild Christi (εἰκὼν Χριστοῦ). Daneben steht Christus unser Pascha (ἡμῶν πάσχα ἐθύθη Χριστός), die ungesäuerten Brote der Klarheit und Wahrheit (ἄζυμα εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας) sowie ein drittes Pascha, das Pascha des Herrn und (sein) Fest der ungesäuerten Brote (τὸ τρίτον . . . τὸ πάσχα τοῦ κυρίου καὶ ἀζύμων ἑορτή), dessen Existenz nach der Meinung des Alexandriners erst nachgeprüft werden muß, da ja nach Hebr 8,5 die atl. Opfer ein Dienst am Abbild und Schatten (ὑπόδειγμα καὶ σκιά) der himmlischen Wirklichkeit (τὰ ἐπουράνια) sind.[74] Wenig später finden die drei Paschafeiern eine genauere Auslegung: Von den Dienern des Buchstabens (τῆς λέξεως δοῦλοι) heißt es, daß sie das Fleisch eines Lammes essen und damit ohne Vernunft handeln und sich von der Wahrheit abwenden. Wir dagegen — sagt Origenes von den Christen — verstehen den geistigen Gehalt der Vorschrift (τὰ πνευματικὰ λόγου) durch den lebendigen Geist. Wir braten das Lamm mit feurigen Worten, essen seine Teile in der rechten Reihenfolge, indem wir uns den Wahrheiten angefangen von den höchsten bis zu den niedrigsten zuwenden. Wir essen es ganz, indem wir uns an alle Teile der Schrift halten; essen es in der Nacht, d. h. in diesem irdischen Leben (τοῦ ἐν τῷ βίῳ σκότους), wobei nichts für den kommenden Tag, der nach diesem Leben aufgeht, übrigbleiben darf.[75] An ihm werden wir Ungesäuertes essen, das mit dem Gesäuerten auf Erden nichts zu tun hat, bis wir nach dem Ungesäuerten auch das Manna, die Speise der Engel, erhalten.[76]
Dann kehrt Origenes zur zweiten Paschafeier zurück und fordert auf, Christus in Händen zu halten, d. h. im Bemühen um den gei-

[74] Vgl In Ioh X,16(GCS 4,186f).
[75] Die klare Trennung des kommenden Tages vom Abend dieser Welt zeigt auch In Gen hom X,3(GCS 6,97).
[76] Vgl In Ioh X,18(GCS 4,188f).

stigen Sinn der Schrift zur Wahrheit zu finden, da man nicht der Meinung sein darf, die historischen Ereignisse seien Typus wieder für historische Tatsachen und körperliche wieder für körperliche, vielmehr sind die körperlichen Tatsachen Typus für geistige und die historischen wieder für geistig zu verstehende.[77]

Damit werden die im ersten Teil des Textes genannten und ziemlich stark unter historischen Vorzeichen stehenden drei Paschafeiern wieder mehr im Sinn einer zur Wahrheit aufsteigenden Erkenntnis verstanden, was sich vor allem auch darin äußert, daß Origenes nicht mehr von den Juden als denen spricht, die den Schatten der künftigen Dinge haben, sondern in ihnen nur die am Buchstaben klebenden Knechte sieht im Gegensatz zu den Christen und ihrem geistigen Verständnis. Auch wird im Bereich des Himmels neben dem dort stattfindenden dritten Pascha noch eine vierte Zuständigkeit eingeführt, für die das Ungesäuerte aufhört und das Manna gegeben wird, was als Erlangen der Wahrheit zu verstehen ist. Die erkenntnis-theologische Tendenz zeigt sich damit deutlich. Sie basiert aber auf dem anfänglich eingeführten Schema der im dreifachen Pascha sichtbar werdenden drei Zeiten und läßt diese auch noch durchscheinen. Ihnen kann man vom Text her die Bezeichnungen geben: Schatten (Bild) — Wahrheit — Vollendung.

9. Ein dreifaches Pascha erwähnt auch andeutungsweise die Commentariorum in Matth. series bei der Erklärung des Verses: ‚Ich werde vom Erzeugnis des Weinstockes nicht mehr trinken, bis ich es als neues mit euch im Reiche meines Vaters trinken werde‘ (Mt 26,29).
Origenes weist darauf hin, daß der Herr das gleiche nach Lukas auch vom Brote sagt: ‚Ich werde es nicht mehr essen, bis es erfüllt ist im Reiche Gottes‘ (Luk 22,16). Im Reiche Gottes wird das Pascha erfüllt. Dort wird es die wahre Speise und der wahre Trank sein, wovon Essen und Trinken auf Erden, wovon vor allem die Speisevorschriften des Gesetzes nur Schatten waren.
Nach dieser Gegenüberstellung von Erde und Himmel als u m b r a und v e r i t a s bahnt sich eine Dreistufung an: Origenes spricht vom letzten Abendmahl und von der Eucharistie der Christen, dem Leib Christi. Von der Eucharistie sagt er, sie sei auf Erden notwendig, aber noch nicht erfüllt. Das werde sie erst im Reich Gottes sein. Dem p a s c h a p l e n u m im Reich Gottes, steht so die Eucharistie als n o n d u m i n p l e t u m gegenüber. Christus hat

[77] Vgl ibid (189,21—29).

zwar das Gesetz erfüllt, es handelt sich aber um eine Erfüllung quasi per speculum in aenigmate inpletionis, der später die Erfüllung facie ad faciem folgen wird.[78]

Die Textstelle bietet folgende Reihe: die lex oder das pascha legis ist umbra; das Pascha Christi auf Erden ist eine Erfüllung des Paschas des Gesetzes, aber eine Erfüllung in aenigmate inpletionis, ein pascha in revelatione mysteriorum futurorum; ihm folgt im Reich Gottes, im Himmel das pascha verum, plenum, inpletum facie ad faciem.

Die drei Arten des Pascha erscheinen als historische Fakten und nicht als Stufen einer Erkenntnistheologie, obwohl auch diese Elemente nicht fehlen. Ferner ist deutlich die klare Trennung zwischen Erde und Himmel, obwohl nicht übersehen werden darf, daß der Terminus des pascha inpletum in aenigmate das ntl. Pascha, die Eucharistie, theologisch eindeutig bereits auf die Seite der Erfüllung stellt, einer Erfüllung allerdings, die noch in den Bereich der irdischen umbra gehört und erst vollendet wird. Wenn auch nicht ausdrücklich liniert, so erscheinen die drei erwähnten Pascha doch als eine Linie, die von der umbra über die inpletio in aenigmate bis zur veritas aufsteigt.

Dabei muß dann gefragt werden, inwieweit der lateinische Anonymus — das griechische Original ist nicht mehr vorhanden — vielleicht die heilsgeschichtliche Sicht gegenüber dem origenischen Urtext stärker betont hat.

Wenngleich die Begriffstrias Umbra — Imago — Veritas nicht dirckt verwendet wird, so zeigt auch die hier gebotene sowie der in ihr gefaßte Sachverhalt die große Nähe zu Ambrosius.[79]

10. Im gleichen Werk des Origenes findet sich auch eine Erklärung der Generation, die ‚nicht vorübergehen wird, bis all dies geschieht' (Mt 24,34).

Origenes stellt fest, daß die Schrift zwei Generationen kennt, die aus der Beschneidung und die aus den Heiden, und versteht unter der oben genannten die zweite, d. h. die Generation des neuen

[78] Vgl Comm in Matth ser 86(GCS 11,197—199), 1 Kor 13,12.

[79] Übrigens bringt auch Ambrosius ein ähnliches Bild: Nach einer ersten Speisung durch Christus mit einer Speise, die dem Leiblichen noch sehr verhaftet war (dargestellt in der ersten Brotvermehrung), erfolgt eine zweite als Sinnbild der mystischen Ruhe (dargestellt in der zweiten Brotvermehrung, die gegenüber der ersten sieben statt nur fünf Brote kennt). Danach folgt im Himmel eine dritte Speisung mit acht Broten. — Ausdruck eines dreistufigen Aufstieges zu Gott ohne merkbare Beziehung zur Heilsgeschichte. Vgl Exp Luc VI,80 (CSEL 32/IV,266f), Mt 14,17; 15,34.

Bundes, die nicht vorübergehen und zur Erlangung der Verheißungen kommen wird, bis alles vom Erlöser Gesagte geschehen ist. Diese geschichtliche Tatsache muß sich in jedem geheimnisvoll ereignen, wenn einer vom Anfang seiner Belehrung (διδασκαλία) bis zum Ende (ἕως τέλους) in allem unerschütterlich beharrt, bis zur herrlichen Wiederkunft Christi (ἔνδοξος Χριστοῦ παρουσία).
Das gleiche sieht der Alexandriner auch in Mt 24,35 ausgesagt, wonach Himmel und Erde vergehen müssen. Das bedeutet, daß die himmlischen und irdischen Menschen ihre ganze Zuständlichkeit durchlaufen müssen, damit sie das Höhere (τά ὑπερέχοντα) erreichen.
Soweit die griechischen Fragmente der Textstelle.[80] Wieder wird deutlich, daß Origenes drei Heilsetappen kennt: Das Volk der Beschneidung, das Volk der Heidenchristen, die Erfüllung der Verheißung im Himmel. Doch der Text hat den Einzelchristen im Auge und spricht von einem Aufstieg in Lehre und Erkenntnis.

Anders die lateinische Textform: Sie sagt am Anfang deutlicher, daß das Volk der Juden vergangen und das der Heiden gekommen ist. Sie wandelt den Einzelchristen um in die generatio ecclesiae, die vom Augenblick ihrer Belehrung durch Christus an ihren Anfang nahm und bis zur Vollendung bleiben, am Weltende dann vorübergehen wird. Gemessen daran sind die διδασκαλία und die παρουσία des griechischen Fragmentes Ereignisse, die nur Anfang und Ende des Einzellebens festhalten. Trotzdem läßt auch der lateinische Text die Einzelschicksale neben der allgemeinen Aussage bestehen. Auch deutet die lateinische Textform das ὑπερέχοντα der griechischen Form als eminentiora und meliora auf den zweiten Himmel und die zweite Erde.[81]
So zeigt sie viel stärker eine Tendenz zur Darstellung dreier Heilszeiten: Der Zeit der Juden, der Zeit der Christen und der für diese noch ausstehenden Zeit der Vollendung im zweiten Himmel und der zweiten Erde. Dieser Unterschied ist vielleicht nicht nur auf die Unvollständigkeit des griechischen Textes zurückzuführen.

11. Die deutlichste Aussage bringt das dritte Buch des Kommentares zum Hohenlied, wo Origenes den Vers deutet: ‚In seinem Schatten begehrte sie (zu sitzen) und saß sie‘ (Hl 2,3).
Origenes fragt: Warum sollte uns der Schatten Christi nicht Ursache des Lebens sein, die wir doch vom Schatten des Gesetzes, das den Schatten der künftigen Güter hatte (vgl. Hebr 10,1), frei wurden und nicht mehr unter dem Gesetz, sondern in der Gnade

[80] Vgl Comm in Matth ser 54(GCS 11,121—123).
[81] Vgl ibid.

sind? Wenn wir auch jetzt unter einem vom Schatten des Gesetzes sehr verschiedenen Schatten (ὑπὸ σκιὰν πολλῷ διαφέρουσαν) leben, so werden wir nach diesem Leben nicht mehr durch Spiegel und Bild (δι᾽ ἐσόπτρου καὶ ἐν αἰνίγματι), sondern von Angesicht zu Angesicht schauen (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον).[82]

Deutlich nennt der Text drei Heilsabschnitte: Die Zeit des Gesetzes, die Zeit des Evangeliums und die Zeit des Himmels. Diese drei Abschnitte werden charakterisiert als Schatten — Schatten — Wahrheit, wobei aber die zweite Heilsetappe durch einen Schatten wiedergegeben wird, der sich von dem des Gesetzes wesentlich unterscheidet: Es ist ein Erblicken der Wahrheit in Spiegel und (Rätsel-)Bild. So erscheint die zweite Heilsetappe zu beiden Seiten gehörig, zum Schatten des Gesetzes in ihrem Schattensein, zur Wahrheit des Himmels in ihrer (wenn auch bildhaften) Erkenntnis der Wahrheit.
Klarer ist wieder die lateinische Übersetzung Rufins: Der Schatten Christi wird den Heiden das Leben geben. Nach der Aussage des Apostels hat aber auch das Gesetz den Schatten der künftigen Güter, und zwar in seinen buchstäblichen Vorschriften über Festfeier, Sabbat usw. Der alte Kult ist Beispiel und Schatten der himmlischen Dinge, exemplar et umbra caelestium. Unter dem Schatten saßen also alle, die unter dem Gesetz lebten und den Schatten des wahren Gesetzes, die umbra verae legis hatten. — Wir aber sind von ihrem Schatten frei, weil wir nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehen. Trotzdem leben auch wir unter einem Schatten, aber es ist ein besserer Schatten, eine umbra melior, nämlich der Schatten Christi, des Weges, des Lebens und der Wahrheit (vgl. Jo 14,6), der eine Erkenntnis ex parte et in speculo ac in aenigmate bewirkt. Nach diesem Leben werden wir dann zur Erkenntnis von Angesicht zu Angesicht gelangen. Zu dieser Wahrheit und Vollkommenheit, zu den vera et perfecta kann aber nur der finden, der zuerst in diesem Schatten (Christi) zu sitzen begehrt hat. — Die Kirche kann mit Zuversicht sagen: Im Schatten des Bräutigams habe ich zu sitzen begehrt, obwohl schon im Schatten des Gesetzes der Mensch vor der Hitze der Sünde geschützt werden konnte, denn diese Zeit ist vorbei, gekommen ist der Schatten Christi, der nun im Glauben an die Menschwerdung die Hitze gänzlich abwehrt. Die Zeit seines Schattens wird am Ende der Weltzeit erfüllt. Dann werden wir die veritas nicht mehr in speculum und aenigma, sondern von Angesicht zu Angesicht sehen. Es

[82] Vgl In Cant III(GCS 8,182f), 1 Kor 13,12.

wird die Zeit kommen, wo alle Schatten beseitigt werden und allein die Wahrheit bleiben wird.[83]
Wenn auch im lateinischen Text immer noch die Erkenntnis als das zu Erstrebende erscheint, wie das ja ganz der Lehre des Apostels entspricht (vgl. 1 Kor 13,12), so wird der Weg zu ihr doch klar an drei Heilszeiten gebunden. Es ist die Zeit des Gesetzes als umbra (im griech. Text: σκιά); der Gnade als umbra melior (σκιὰ πολλῷ διαφέρουσα), umbra Christi oder umbra sponsi, Zeit der fides und der ecclesia; endlich die Zeit nach dem Ende dieser Welt als Zeit der veritas (ἀλήθεια), die Zeit des facie ad faciem (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον). Es handelt sich hier um die gleichen Heilszeiten, wie sie sich im UIV-Schema des Ambrosius finden, entstehend aus dem gleichen heilsgeschichtlichen Verständnis, bezeichnet mit den fast gleichen Begriffen.

*

Das Ergebnis dieser Untersuchung über das UIV-Schema bei Origenes kann abschließend so formuliert werden:
1. Origenes bietet das gleiche gedankliche Material wie nach ihm — und in Abhängigkeit von ihm — Ambrosius: Er zeigt deutlich einen Ansatz zu dem Dreierschema, indem er vom Gegensatz zwischen AT und NT ausgehend einen ähnlichen auch im NT feststellt zwischen Himmel und Erde und ihn als Anfang und Vollendung charakterisiert (vgl. Text Nr. 1,2,3,7) oder von dem Gegensatz zwischen Erde und Himmel ausgehend einen solchen auch zwischen AT und NT vermerkt (vgl. Text Nr. 6). Dieser doppelte Gegensatz findet dann auch eine Linierung zu drei Stufen (vgl. Text Nr. 4), während andere Texte von vornherein klar die Dreizahl zeigen (vgl. Text Nr. 5,8,11).[84]

2. Dieses doppelte Zweierschema, das sich zum Dreierschema wandelt, ist für Origenes in erster Linie Ausdruck der zur Wahrheit aufsteigenden Erkenntnis, was seine Gedanken in eine größere Nähe zu Platon rückt, als es später bei Ambrosius der Fall sein wird, der mehr die praktischen Gesichtspunkte der Bekehrungsgeschichte und die konkreten Formen der Heilsgeschichte im Auge hält. Alle genannten Texte mit Ausnahme von Nr. 9 haben in erster Linie ein Interesse an der Erkenntnis der Wahrheit und nicht an der historischen Konkretisierung dieser Erkenntnis.

[83] Vgl ibid (182—184). Ähnlich ist auch in In lib Jesu Nave hom VIII,4(GCS 7, 339f) von einer zweifachen Ankunft Christi die Rede, deren erste in umbra, die zweite perfectio und adimpletio ist. Der ersten Ankunft entspricht auf der Seite der Gläubigen ein Sein im Schatten, in fides und spes, der zweiten das tenere corporaliter.

[84] Es bleibt zu beachten, daß die Zuordnung der einzelnen Texte zu diesen Aussagen nicht absolut und ausschließlich erfolgen kann.

Manche Texte sind ohne jeden Hinweis auf eine historische Verwirklichung der dreigestuften Erkenntnis (vgl. Text Nr. 2,3,4), ja sie wird sogar eigens abgelehnt (vgl. Text Nr. 1).

3. Trotzdem fehlt die historische Konkretisierung nicht. Die drei Etappen der Erkenntnis werden meist identifiziert mit den heilsgeschichtlichen Abschnitten des AT, des NT und des Himmels. Das zeigt sich in Form von Anklängen (vgl. Text Nr. 5,6,7) oder in klaren Benennungen (vgl. Text Nr. 8,9,10,11). Dabei ist die heilsgeschichtliche, historische Sicht immer mit dem erkenntnis-theologischen Problem verbunden, das dann meist wieder den historischen Ansatz zum Dreizeitenschema auflöst, indem es von der dritten Stufe feststellt, daß die an sie gebundene Erkenntnis schon auf Erden im geistigen Verständnis der Schrift, im geistigen Evangelium erreicht werden kann (vgl. Text Nr. 3,4,5,6,7). Selbst die vier zuletzt angeführten Texte, die deutlich von den drei heilsgeschichtlichen Stufen reden, haben ein erkenntnis-theologisches Interesse, was vor allem für die griechischen Aussagen gilt, d. h. für Text Nr. 8 und die Fragmente bei Text Nr. 10 und 11. Dagegen sind es gerade die lateinischen Übersetzungen, die stärker auf dem historisch Greif- und Abgrenzbaren aufruhen, wobei an die bereits gestellte Frage nach einer in ihnen sichtbar werdenden Verdeutlichung nochmals erinnert werden soll.

4. Die eigentliche Gegensätzlichkeit, die sich in diesen Texten zeigt, ist die zwischen Erde und Himmel, jener Hiatus, den bereits der Hebräerbrief kennt.[85] Es ist der Gegensatz zwischen Sichtbarem und Körperlichem auf der einen und dem Geistigen auf der anderen Seite. Dabei ist es Aufgabe des Christen (des Menschen), diesen Gegensatz bereits auf Erden zu überwinden und zur Erkenntnis des Geistigen (im geistigen Verständnis der Schrift beider Testamente — vgl. Text Nr. 8) zu gelangen.

5. Sicher ist, daß Origenes das UIV-Schema kennt. Er hat das gedankliche Material bereitgestellt und auch die Terminologie im Ansatz fertig.[86] Formal nähert er sich dem Bischof von Mailand am stärksten in Text Nr. 6. Trotzdem muß der Unterschied zu Ambrosius festgehalten werden, bei dem selbstverständlich auch der persönliche Aufstieg zur Wahrheit interessiert[87], aber dabei der letzte Abschnitt klar an die Zeit des Himmels gebunden und nicht erkenntnismäßig aufgelöst und in die Welt hereingeholt

[85] Vgl Oepke, Das neue Gottesvolk, 58.
[86] Vgl Gögler, Zur Theologie des biblischen Wortes, 386, Anm 69, und de Lubac, Histoire et esprit, 220.
[87] Vgl zB S 209, Anm 74; S 211f, 214, 218/20.

wird. Ferner ist bei ihm das Interesse an der heilsgeschichtlichen Struktur viel stärker greifbar.[88] Im Gegensatz dazu ist das Interesse des Alexandriners viel ausgeprägter ein erkenntnis-theologisches. Ihn interessiert die dreistufige Erhebung der Erkenntnis zur Wahrheit mehr als die dreistufige Struktur der Heilsgeschichte als Weg zu dieser Erkenntnis.[89] Damit ist natürlich nicht geleugnet, daß Origenes die Heilsgeschichte kennt und im Wesen ein heilsgeschichtlicher Theologe ist und bleibt.[90] Aber in den Aussagen über das Dreierschema UIV ist dieser Unterschied zu Ambrosius spürbar. In ihm zeigt sich eine Eigenart, die bei Origenes auch sonst bereits erkennbar wurde.[91]

Dieses erkenntnis-theologische Interesse greift dann das Dreierschema in seiner Existenz an. Einmal in diese Welt selbst hereingeholt muß die dritte Stufe der Erkenntnis eine vierte nach sich ziehen, die dann auf den Himmel beschränkt bleibt. Damit gerät Origenes in die Nähe eines Viererschemas, das er m. E. in De Principiis III vorlegt, wo sich folgende Stufen abzeichnen: Die lex Moysis als umbra futurorum, die instituta perfectiora Christi, dann die lex vera et aeterna der neuen Erde und schließlich die instituta perfecta im Himmel, denen nichts mehr hinzugefügt werden kann, wo dann das evangelium aeternum und das testamentum semper novum herrscht.[92] Ein ähnlicher Denkvorgang war ja bereits im Text Nr. 8 greifbar geworden, wo plötzlich an das dreifache Pascha anschließend die (vierte) Speisung mit dem Manna erwähnt wurde.[93]

[88] Sie kommt in allen oben analysierten Texten (wenn auch verschieden stark) zum Ausdruck, vgl S 222.

[89] Vgl de Lubac, Histoire et esprit, 222: la trichotomie ombre-image-vérité est encore une trichotomie des sens scripturaires. Vor Origenes sind die philonischen drei Seinsstufen bereits bei Klemens von Alexandrien greifbar. Klemens betont die doppelte Abbildung: der Logos ist Bild des Vaters, der Mensch in seinem Logos Bild des Logos; vgl zB Strom V,94,5(GCS 2,388). Auch Klemens interessieren das dreistufige Sein und der dreistufige Aufstieg zur Wahrheit, nicht aber die Heilszeiten. Parallelen zu UIV konnten nicht gefunden werden. Zu Klemens vgl Crouzel, La théologie de l'image, 67—69.

[90] Vgl Gögler, Zur Theologie des biblischen Wortes,391; Camelot, La théologie de l'image de Dieu,455. Dies wurde deutlich bei der Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg, S 241, Anm 203. Auf das heilsgeschichtliche Interesse verweist auch Ivánka, Plato Christianus,105f. Daß I jedoch das heilsgeschichtliche Denken des Origenes der ‚philonischen' Methode des Ambrosius gegenüberstellt (aO 106), ist sicher nicht richtig. Im übrigen vermerkt auch er, daß bei Origenes die ontologische Betrachtung gegenüber der heilsgeschichtlichen überwiegt (aO 106—109).

[91] Vgl S 18, Anm 79; 56, Anm 233; 63, Anm 267; 132, Anm 172.

[92] Vgl De princ III,6,8(GCS 5,289f).

[93] Vgl S 268.

V. Basilius

Zu den großen literarischen Vorbildern des Bischofs von Mailand zählt auch Basilius (329—379). Die Untersuchung der Trias UIV findet jedoch bei ihm nur spärliche Hinweise. Der einzige in Frage kommende Text steht in seinem Werk über die Gottheit des Hl. Geistes.[94]
Hier bringt Basilius unter Verwendung einer reichen Terminologie eine klare Gegenüberstellung von Schatten und Bild auf der einen und Wahrheit auf der anderen Seite, wobei er diese Begriffe durch andere ergänzt.[95] Diesen Gegensatz wendet er auf die beiden Testamente an und verweist auf die typologische Rolle des AT gegenüber dem NT.[96] Auf die Frage nach dem Grund solcher Typologie antwortend spricht er von der Notwendigkeit allmählicher Einführung in die Erkenntnis und lehnt sich dabei an das Höhlengleichnis bei Plato an.[97] Aber auch hier bleibt er bei dem einfachen Gegensatz stehen, ohne die vom Höhlengleichnis her naheliegende Dreistufigkeit aufzugreifen.
Der Text bringt keine Dreistufenordnung, weder der Erkenntnis noch der Heilsgeschichte, sondern stellt einfach die beiden Heilswirklichkeiten der Testamente einander gegenüber. Natürlich weiß auch Basilius um den Zustand der fehlenden Vollendung im NT und spricht von ihr bei der Zitation von 1 Kor 13,12, indem er deutlich macht, daß die Wahrheit auf Erden nur im Spiegel und Rätselbild erkennbar ist.[98] Auch bindet er die Wahrheit und die Erfüllung des Schattens des Gesetzes an die Ewigkeit und stellt den Christen auf die Stufe des Schattenseins, aber eine Ausprägung des Dreistufenschemas gibt er nicht.[99]

So hat Basilius die Terminologie von UIV, setzt aber die Begriffe von Schatten und Bild praktisch einander gleich und wendet sie nicht getrennt auf die Wirklichkeiten von Gesetz und Evangelium an. Er kennt zwar die im paulinischen ‚schon' und ‚noch nicht' liegenden Ansätze zum Dreierschema, legt dieses aber nicht näher dar.

[94] Vgl De Spir Sto XIV,31f(PG 32,121.124f).
[95] Schatten (σκιά) und Bild (meist τύπος, einmal εἰκών) werden ergänzt durch Vorbildung (προδιαμορφέομαι), bildhafte Abschattung (ἡ τῶν τύπων σκιαγραφία), Vorabbildung (προαποσημαίνω), Nachahmung (μίμησις), Zeichen (σημεῖον), Hinweis (ἔνδειξις) u ä; Wahrheit (ἀλήθεια) durch Erfüllung (τέλος, πλήρωσις). Vgl ibid 31f(121.124f).
[96] Vgl ibid 32f(125).
[97] Vgl ibid 33(125BC).
[98] Vgl Adv Eunom III,7(PG 29,670CD).
[99] Vgl Hom in Ps 33,9(PG 29,372f).

VI. Methodius von Olymp

Als letzter aus der Reihe der griechischen Väter soll Methodius von Olymp († um 311) erwähnt werden, bei dem sich platonisches Denken in ausgeprägter Form sowie eine klare Darlegung der Trias Umbra — Imago — Veritas finden. Seine Abhängigkeit von Plato erweist bereits die äußere Form seiner Werke, die meist als Dialoge geschrieben sind. Bei aller Übernahme von origenischen Gedanken und origenischer Methode hat kein christlicher Theologe nur annähernd soviel Spuren bei Methodius hinterlassen wie Plato.[100]

Das Werk dieses Theologen ist geprägt durch den Gegensatz zwischen hier und dort, durch die platonische Spannung zwischen der vergänglichen Gegenwart als Schatten und der Zukunft im Jenseits als dem Bleibenden.[101] Während im Himmel der Ort der Wahrheit und des Bildes ist, wobei Bild im mittel- und neuplatonischen Sinn als die Abbildung Gottes in den im Logos greifbaren Ideen verstanden wird[102], ist die Erde gekennzeichnet durch häßliche Abbilder (ἀπεικονίσματα ἀειδῆ), die nur in dunklen Umrissen wahrgenommen werden (σκοτεινῶς ἀπεικάζοντες αἰσθανόμεθα), da auf Erden nur gespensterhafte Schatten wie im Traum erkannt werden (σκιὰς φασματώδεις ὀνειρώσσοντες . . . ἡγούμεθα)[103]. Darin zeigt sich die platonische Dreistufung: Gott — die εἰκών Gottes in Christus als Prototyp — der Mensch als μίμημα des Bildes Gottes.[104]
Dieser platonische Gegensatz wird im christlichen Sinn durchbrochen, indem den Christen in der Offenbarung durch Christus prinzipiell die Wahrheit zuerkannt wird. Sie brauchen keine Zeichen, keinen Schatten und kein Bild, sie haben bereits die Wahrheit.[105] In diesem genuin christlicher Gedanken ist der Ansatz zu sehen für eine Klärung der Begriffe Schatten, Bild und Wahrheit durch ihre Anwendung auf die einzelnen Stufen der göttlichen Offenbarung. Drei Texte machen diesen Sachverhalt deutlich.

1. In der fünften Rede des Symposions kommt Methodius auf das mosaische Gesetz zu sprechen. Mit Bestimmtheit stellt er die Not-

[100] Vgl Bonwetsch, Die Theologie des Methodius, 171.
[101] Vgl De vita VII,3(GCS 27,215); Sympos VIII,3,176(83f).
[102] Vgl Waszink, Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt, 147.
[103] Vgl Sympos VIII,3,176(GCS 27,83f).
[104] Vgl De resurrect I,34f(271—275).
[105] Vgl De cibis XI,1f(441). Ähnlich die Gegenüberstellung von Gesetz und Propheten als Nacht (wegen ihrer schattenhaften und typischen Verkündigung) und von Aposteln, Evangelium und Zeit des Hl Geistes (=Kirche) als Tag, Licht und Wahrheit; vgl De sanguisuga IX(487f).

wendigkeit fest, das Gesetz in seinem geistigen Sinn zu verstehen, was hauptsächlich an Hand der Gelübde- und Opfervorschriften aufgezeigt wird, die auf das jungfräuliche Ganzopfer gedeutet werden.[106]

Nach der Aussage des Apostels ist das Gesetz geistig, da es die Bilder (εἰκόνες) der künftigen Güter enthält (vgl. Hebr 10,1). Durch Entfernung der Hülle des Buchstabens muß der wahre Sinn erkannt werden. So war die Stiftshütte der Hebräer eine Nachahmung (μίμημα) der Kirche, ein Bild (εἰκών) der späteren göttlichen Heilstaten. Gott hatte dem Moses auf dem Sinai ein Vorbild (παράδειγμα) gezeigt, das die genaue Idee (ἰδέα ἀκριβής) der himmlischen Wohnung war.[107] So wird die platonische Dreistufigkeit deutlich: die himmlische Wohnung selbst — ihre dem Moses gezeigte Idee — und das Abbild auf Erden. Dabei wird die unterste Stufe, die des Abbildes, mit dem mosaischen Gesetz und der in ihm gegebenen Heilszuständlichkeit identifiziert, während nur Moses um die zweite Stufe wußte, die wie die erste, die Wohnung selbst, an den Himmel gebunden erscheint.

Gleich darauf aber wird diese zweite Seinsstufe, die der im Himmel verwirklichten Idee, den Christen zuerkannt: Sie haben zu ihr schon hier auf Erden einen Zugang, der deutlicher ist als es in den Bildern (τύποι) der Juden der Fall war, dunkler aber noch als die Wahrheit (ἀλήθεια) selbst.[108] Damit wird die christliche Heilswirklichkeit auf die Seite der himmlischen Wirklichkeit gerückt, sie gehört nicht mehr zum Bild des Gesetzes, sondern eigentlich schon zur Wahrheit, wird aber nicht neben die volle Wahrheit gestellt, so daß der Ansatz des bekannten Dreistufenschemas zu erkennen ist. Der hierbei noch nicht eindeutig verwendete Begriff Bild, der einfach mit der Heilswirklichkeit des Gesetzes identifiziert erscheint, wird im folgenden genauer gefaßt und klar auf die Kirche bezogen und beschränkt:

»Die Juden haben den Schatten des Bildes verkündet als die dritte Abstufung der Wahrheit, wir dagegen verehren deutlich das Bild der himmlischen Wohnung. Die Wahrheit aber wird in Klarheit nach der Auferstehung offenbart werden, wenn wir von Angesicht zu Angesicht das heilige Zelt sehen, die himmliche ‚Stadt, deren Baumeister und Bildner Gott ist‘ (vgl. Platon, Phaidr. 250c), nicht mehr aber ‚im Rätselbild und in Teilerkenntnis‘ (vgl. 1 Kor

[106] Vgl Sympos V,1—6(53—61). Zum geistigen Verständnis der Schrift, das besonders mit dem Gedanken des pädagogischen Charakters des Gesetzes verbunden ist, vgl Bonwetsch, Methodius, 143f.

[107] Vgl Sympos V,7,128(GCS 27,61f), Ex 25,40.

[108] Vgl ibid (62).

13,12).«[109] Mit dieser Aussage wird die Aufzählung der drei Heilszuständlichkeiten deutlich, die sich im folgenden klar als ein dreistufiger Aufstieg zur Wahrheit gibt: »Die Juden haben das Unsrige vorhergesagt, wir aber verkünden das Himmlische vorher, da nämlich das Zelt Symbol der Kirche war, die Kirche aber Symbol des Himmels ist. Weil sich dies so verhält und das Zelt, wie gesagt, als Typ der Kirche verstanden wird, müssen auch die Opferaltäre ein Zeichen der kirchlichen Einrichtungen an sich tragen.«[110] Dies wird dann näher dargelegt, indem die verschiedenen jüdischen Altäre auf die christliche Greisen-, Witwen- und Jungfrauschaft gedeutet werden.[111]

2. Die gleiche Problematik kehrt in der neunten Rede desselben Dialoges wieder. Wie bei dem oben genannten Text geht auch hier die Darlegung vom geistigen Verständnis der Schrift aus.
Die Gesetzesvorschrift der Laubhütten (vgl. Lv 23,39—43) ist nicht buchstäblich zu verstehen, wie das die Juden tun, vielmehr »lehrt Gott (in ihr) den wahren Israeliten die Feier des wahren Laubhüttenfestes. Er stellt im Leviticus hin, wie sie feiern und Gott ehren müssen, und sagt, daß jeder vor allem anderen sein Zelt mit Reinheit schmücken soll.«[112] Dabei wird das hier genannte wahre Laubhüttenfest in die siebente Weltzeit, das siebente Jahrtausend verlegt, wohin nach Methodius die in Lv 23,39 vorgeschriebene Feier der Laubhütten im siebenten Monat weist, nicht aber auf die christliche oder ntl. Situation als solche bezogen. Das levitische Gebot symbolisiert (συμβολικῶς) diese wahre Festfeier nach der Auferstehung und in der neuen Schöpfung, es ist davon nur Morgenröte und gespenstischer Schatten (ὡς αὖρα καὶ σκιαὶ φασματώδεις), ist Symbol und Vorbild (σύμβολα, τύποι). Der Fehler der Juden besteht darin, daß sie diese typische Gesetzesvorschrift auf die Vergangenheit der Errettung aus Ägypten beziehen, sie buch-

[109] ἀλλ' Ἰουδαῖοι μὲν τὴν »σκιὰν« τῆς εἰκόνος τρίτην ἀπὸ τῆς ἀληθείας κατηγγέλκασιν, ἡμεῖς δὲ τὴν εἰκόνα τῆς κατ' οὐρανὸν διοικήσεως ἐναργῶς ἐκθειάζομεν. τὸ γὰρ ἀληθὲς ἀκριβῶς μετ' ἀνάστασιν δηλωθήσεται, ὁπότε »πρόσωπον κατὰ πρόσωπον« τὴν ἁγίαν σκηνήν, τὴν »πόλιν« τὴν ἐν τοῖς οὐρανοῖς »ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργός ὁ θεός«, ἀλλ' οὐ δι' »αἰνιγμάτων« καὶ »ἐκ μέρους« ἐποπτεύσομεν. ibid 129(62,9—14).

[110] Ἰουδαῖοι μὲν γὰρ τὰ ἡμέτερα προανεφώνησαν, ἡμεῖς δὲ τὰ οὐράνια προαγγέλομεν, ἐπειδήπερ ἡ μὲν σκηνὴ σύμβολον ἦν τῆς ἐκκλησίας, ἡ δὲ ἐκκλησία τῶν οὐρανῶν. διὸ τούτων οὕτως ἐχόντων καὶ τῆς σκηνῆς ἐν τύπῳ τῆς ἐκκλησίας, ὥς ἔφην, λαμβανομένης χρὴ καὶ τὰ θυσιαστήρια σύνθημά τι τῶν κατὰ τὴν ἐκκλησίαν πραγμάτων φέρειν. ibid 8,129f(62,15—20).

[111] Vgl ibid 8,130f(62f).

[112] ὁ θεὸς τὴν ἑορτὴν τῆς σκηνοπηγίας διδάσκων τῆς ἀληθινῆς τοὺς ἀληθινοὺς Ἰσραηλίτας, πῶς ἑορτάζειν δεῖ καὶ τιμᾶν ἐν τῷ Λευϊτικῷ παρίστησι μᾶλλον τῶν ἄλλων ἁγνείᾳ φάσκων δεῖν τὴν ἑαυτοῦ σκηνὴν ἕκαστον κοσμεῖν. ibid IX, 1,233f(113,7—10).

stäblich verstehen und nicht als Vorbild (τύπος) der Errettung durch Christus erkennen.[113] Nach dieser grundsätzlichen Gegenüberstellung von Typ, Schatten und Symbol einerseits und der Wahrheit andererseits, welche aus chiliastischem Denken in das siebente Jahrtausend verwiesen ist, erscheinen nun — mehr aus der historischen Sicht der Heilsgeschichte — die bekannten drei Stufen. Nach Aussage des Methodius »wollten die Juden nicht, daß die Typen Ankündiger der Bilder seien, noch daß die Bilder solche der Wahrheit wären. Denn das Gesetz ist Typ und Schatten des Bildes, d. h. des Evangeliums, das Bild, das Evangelium, aber (Typ und Schatten) der Wahrheit selbst. Die Väter und das Gesetz kündeten uns prophetisch die Züge der Kirche an, die Kirche aber die der neuen Zeit.«[114]
Wenn sich damit zunächst vor allem der doppelte Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium und zwischen Evangelium und neuer Zeit zeigt, so wird nun der lineare und dreistufige Aufstieg zur Wahrheit sichtbar: Wir Christen haben in Christus die Wahrheit angenommen, »wir wissen, daß die Schatten und Typen aufgehört haben, wir eilen zur Wahrheit, indem wir deren wirkkräftige Bilder vorausverkünden, denn ‚noch erkennen wir im Teil und wie im Spiegel' (1 Kor 13,12), solange noch nicht das Ende gekommen ist, die Herrschaft der Himmel und die Auferstehung«[115], in der dann das wahre Laubhüttenfest gefeiert wird[116].
Hier wird dem Gesetz der Schatten und das Vorbild zuerkannt (σκιά, τύπος), während das Evangelium Bild ist (εἰκών), der Zeit nach der Auferstehung aber (im chiliastischen Sinn zu verstehen wie auch als Ewigkeit) die Wahreit eignet (ἀλήθεια). Dabei wird deutlich, daß die Begriffe τύπος und σκιά doppeldeutig sind und dem Gesetz wie dem Evangelium zukommen, womit eine seinsmäßige Wirklichkeit ausgesprochen ist: die Analogie zwischen Gesetz und Evangelium. Sie läßt die Begriffe beiden Heilswirklichkeiten zukommen, aber in verschiedenem Maße: Während das Gesetz Hinweis ist auf das Evangelium, ist das Evangelium Hin-

[113] Vgl ibid 235—240(113—115).
[114] Ἰουδαῖοι . . . μηδὲ τοὺς τύπους τῶν εἰκόνων βουληθέντες εἶναι προκαταγγελτικούς, μηδὲ τὰς εἰκόνας τῆς ἀληθείας. ὁ μὲν γὰρ »νόμος« τῆς εἰκόνος ἐστὶ τύπος καὶ σκιά,τουτέστι τοῦ εὐαγγελίου, ἡ δὲ εἰκών, τὸ εὐαγγέλιον, αὐτῆς τῆς ἀληθείας. οἱ γὰρ παλαιότεροι καὶ ὁ νόμος τοὺς τῆς ἐκκλησίας προεξήγγειλαν ἡμῖν προφητεύοντες χαρακτῆρας, ἡ δὲ ἐκκλησία τοὺς τῶν καινῶν αἰώνων. ibid 240f(115,24—116,1).
[115] . . . τὰς μὲν σκιὰς καὶ τοὺς τύπους ἴσμεν πεπαυμένους, ἐπὶ δὲ τὴν ἀλήθειαν σπεύδομεν, τὰς ἐναργεῖς αὐτῆς εἰκόνας προκαταγγέλλοντες. »ἐκ μέρους γὰρ« ἔτι καὶ ὡς »δι' ἐσόπτρου« γιγνώσκομεν, ἐπεὶ μηδέπω »τὸ τέλειον« ἧκεν, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν καὶ ἡ ἀνάστασις. ibid 241(116,2—6).
[116] Vgl ibid (116).

weis auf die Vollendung. Diese seinsmäßige Sicht betont den doppelten Hinweis und den in ihm liegenden doppelten Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium und zwischen Evangelium und Reich Gottes.
Wird dagegen Gesetz, Evangelium und Vollendung stärker im heilsgeschichtlichen Sinn verstanden (die Bindung der Heilswirklichkeiten an konkrete Zeitabschnitte spricht der Text deutlich aus), dann werden die Begriffe nicht mehr analog, sondern univok verwendet, dann ist das Gesetz ‚Schatten' oder ‚Typus', das Evangelium ‚Bild' und die Heilswirklichkeit der Vollendung im Reich Gottes ‚Wahrheit'. Damit erweist sich die Trias UIV als eine im eigentlichen Sinn heilsgeschichtliche Formel, die ihre Genesis zwar von den platonischen Seins- und Erkenntnisstufen herleitet, in ihrer reinen Formulierung als umbra — imago — veritas aber heilsgeschichtlich verstanden ist.[117] Erst so wird sie zur klaren linearen Formel, während sie sonst (vgl. bei Platon, Philon und zum Großteil auch bei Origenes) in den Ansätzen stecken bleibt, d. h. das gedankliche und begriffliche Material enthält, ohne zur eigentlichen Form zu finden.
Nach einer nochmaligen Betonung des geistigen Sinnes der Schrift, welche die Juden buchstäblich verstehen und damit mißverstehen[118], wird wieder der ursprüngliche Gegensatz zwischen Bild und Wahrheit, verkörpert in Gesetz und Evangelium, herausgestellt: »Als eine reife Frucht formte sich durch Moses das Gesetz, aber es war nicht so reif wie das Evangelium. Denn jenes war ein Typ und Schatten der ‚künftigen Dinge' (Hebr 10,1), dieses aber Wahrheit und Geschenk des Leben.«[119] Der heilsgeschichtliche Dreiklang wird so zuletzt wieder in den entscheidenden Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium überführt, die eins sind in ihrem Frucht-sein, geschieden aber wie Schatten und Wahrheit.

3. Der dritte Text entstammt dem Werk De cibis und bringt in ähnlicher Weise die doppelte Gegensätzlichkeit und die Analogie zum Ausdruck.
Wiederum geht der Gedanke vom geistigen Verständnis der Schrift aus. Im Anschluß an die Gesetzesbestimmung von der Verunreinigung an Toten und die daran anknüpfenden Reinigungsvorschriften (vgl. Nm 19,14—21) sagt Methodius, daß das Gesetz für den Christen völlig beseitigt sei durch die Lehre und das Bei-

[117] Dasselbe wurde auch bei Ambrosius festgestellt, vgl S 222.
[118] Vgl Sympos IX,3,243—246(GCS 27,116f).
[119] ὡραῖος καρπὸς ἐβλάστησε διὰ Μωσέως ὁ νόμος· ἀλλ' οὐχ οὕτως ἦν ὡραῖος, ὡς τὸ εὐαγγέλιον. ἐκεῖνος μὲν γὰρ τύπος τις ἦν καὶ σκιὰ »τῶν μελλόντων πραγμάτων«, τοῦτο δὲ »ἀλήθεια« καὶ ζωῆς »χάρις«. ibid 247(118,1—44).

spiel Christi, was vom fleischlich verstandenen Gesetz gilt.[120] Dann kommt er auf den Sinn des mosaischen Gesetzes zu sprechen und sagt, »daß das Gesetz von Gott auf die Erlösung hin gegeben worden sei«[121]. Seine Aufgabe kann mit der des Pädagogen umschrieben werden. Das Gesetz sollte den Juden vor dem Unglauben bewahren und langsam zur Gewöhnung an Höheres zu erziehen[122], womit dann der Anschluß an das Urteil des Paulus gegeben ist, »es habe ‚das Gesetz den Schatten der künftigen Güter, nicht aber das Bild der künftigen Dinge selbst' (Hebr 10,1). Wie ein Schatten nicht hat das wahrhaftige Bild der Dinge; das Bild aber bildet ab die Gestalt dessen, wessen Bild es ist, und zeigt durch die Ähnlichkeit des noch nicht Gekommenen es wie Gekommenes. Was nun der Schatten ist gegenüber dem Bild, das ist das Gesetz gegenüber dem Evangelium, was aber das Bild gegenüber den Dingen selbst, das ist das Evangelium gegenüber dem Zukünftigen.«[123]
Deutlich ist zu erkennen, wie die Heilswirklichkeit seinsmäßig und statisch erfaßt wird und Methodius deswegen auf die Analogie zu sprechen kommt: Das Gesetz ist Schatten, nicht Bild. Es verhält sich vielmehr zum Bild, wie dieses zum Ding selbst, was dann wieder den doppelten Gegensatz, bzw. die Verhältnisgleichung ergibt: Gesetz : Evangelium = Evangelium : Zukunft; oder: Schatten : Bild = Bild : Ding.
Als ein Beispiel für diese Analogie führt Methodius die jüdischen Speisegesetze an. Sie sind »Schatten der zukünftigen Güter, welche das Evangelium aufdeckt und geläutert hat, nicht so sehr zu sorgen um Speisen und über das, was gespaltene Hufe hat, als vielmehr um die Gerechtigkeit und die geistliche Speise und um Handlungen der Menschenliebe«[124]. Und so tut sich uns von Christus her die Schrift auf.[125]
Nach diesen Aussagen, die stark das seinsmäßige Verständnis der Testamente zeigen, bahnt sich eine mehr historische Sicht an, die unter Gesetz und Evangelium klar heilsgeschichtliche Zeitabschnitte versteht: »Fortan nun hernach . . . ward helle der Schatten, erfüllte sich das Gesetz, nahte sich die Hoffnung, erschien die Wahrheit, kam das Ende der Zeiten. Es sandte Gott seinen Sohn, indem er erkaufen wollte den Menschen, der da war unter dem Nomos.

[120] Vgl De cibis VI(GCS 27,433—435). Der griechische Text ist nicht mehr erhalten. GCS bietet die deutsche Übersetzung aus dem Altslawischen von Bonwetsch. Die oft unglücklichen Formulierungen dieser Übersetzung mußten beibehalten werden.
[121] ibid VII,4(436,7f).
[122] Vgl ibid 5f(436).
[123] ibid 7(436,26—437,2).
[124] ibid VIII,1(437,3—7).
[125] Vgl ibid 2—7(437f).

... Es ist fortan zur Ruhe gekommen das ganze Gebot des Nomos. Nicht das erwartete Szepter war es, sondern der Herr Christus. Es kam die Hoffnung, es ward gepredigt das Evangelium, wir sind über das Größere belehrt worden.«[126] Das Gesetz hat aufgehört. Wer sich jetzt (buchstäblich) an das Gesetz hält, übertritt es.[127] Das tun die Juden, während nicht mehr das buchstäbliche, sondern das geistige Gesetz und der geistig Beschnittene gilt.[128]

Methodius nennt klare Zeitabschnitte, aber nur zwei, das Gesetz und das mit dem Kommen Christi eintretende Evangelium. Die erste Zeit ist vorüber, die zweite gekommen. Eine dritte Zeit wird nicht genannt, und auch in der folgenden, wieder seinsmäßigen Betrachtung bleiben nur die beiden Größen des Gesetzes und des Evangeliums im Blickfeld. Das verwendete Vokabular aus der Trias UIV wird dabei notwendig anders gebraucht, weil es nur auf zwei Heilswirklichkeiten Beziehung findet. Als Beispiel für das geistige Schriftverständnis wird die Gesetzesvorschrift über die junge Kuh (vgl. Nm 19,1—10) behandelt: »Es wird aber also das Mysterium der jungen Kuh unter uns bewahrt, die wir nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist den Nomos halten und nicht den Schatten, Gleichnissen und Bildern[129] fortan gehorsam sind, sondern gemäß der Wahrheit der Wahrheit selbst. Denn die menschliche Schwäche hat diese Zeichen erfunden, in welche ihre Blindheit legend sie von anderem die Wahrheit empfängt. Denn die Menschheit, noch ohnmächtig seiend und ohne das göttliche Gutsein seiend wegen der vorhergegangenen Verführung, empfing Zeichen des Wahrhaftigen, in welchen sie die Wahrheit erkennt. Welcher Seelen aber gesund sind und vermögen, an der Schönheit des Himmels den Schöpfer zu erkennen, die brauchen weder ein Zeichen noch ein Bild.«[130]

Diese Zeilen bringen klar die gegenüberliegenden Fronten zum Ausdruck: Der Wahrheit stehen Schatten, Gleichnis, Bild und Zeichen gegenüber, ohne daß diese vier Größen genauer differenziert würden. Die Wahrheit wird dabei den Christen zuerkannt, die Schatten usw. dem Gesetz. In Christus ist »die wahre junge Kuh erschienen, deren jene ein Vorbild war, indem die wahren Reinigungen offenbar geworden sind. Denn ‚siehe‘ spricht er, ‚mache nach dem dir gezeigten Bilde alles‘ (vgl. Ex 25,40). Die

[126] ibid IX,1f(438,20—439,3).
[127] Vgl ibid 2f(439).
[128] Vgl ibid X(439—441).
[129] Bei der Rückübersetzung ins Griechische möchte man dafür σκιαί, παραδείγματα, τύποι vermuten. Da hier aber keine Dreiteilung in Gesetz, Kirche und Himmel vorliegt, käme auch εἰκόνες durchaus in Frage.
[130] De cibis XI,1f(GCS 27,441,4—15).

wahre junge Kuh aber ist das Fleisch Christi.«[131] In diesem geistigen, wahren Sinn bleibt das Gesetz als das wahre erhalten.[132]

*

Die Untersuchung bringt eine Reihe von Tatsachen ans Licht.

1. Die typisch platonische Gegensätzlichkeit zwischen Erde und Himmel, zwischen Bild und Wahrheit findet sich bei Methodius klar ausgesprochen.

2. Die Überzeugung, daß die christliche Existenz bereits eine Existenz in der Wahrheit ist, läßt ihn den Gegensatz zwischen Bild und Wahrheit in seiner ganzen Schärfe auf den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium übertragen.

3. Neben diesem Zweierschema, das lediglich Bild und Wahrheit zueinander in Beziehung setzt, steht auch das platonische Dreistufenschema von Schatten, Bild und Wahrheit in seiner spätplatonischen Form, in dem Bild und Wahrheit in die Zone der überirdischen Wirklichkeit gerückt sind. Dieses Dreierschema ist konkretisiert in den drei Größen Gott — Christus — Mensch; Gott als die Wahrheit, Christus als das Bild Gottes, der Mensch als Nachahmung dieses Bildes.

4. Die christliche Existenz, die bereits in ihrer Verbindung mit Christus im Besitz der Wahrheit ist, diese Wahrheit aber noch nicht in der vollendeten Form der zukünftigen Welt besitzt, läßt das andere Dreierschema aufstehen, welches Gesetz, Evangelium und Endzeit (als Himmel, oder auch als chiliastische Endzeit verstanden) mit der Begriffstrias UIV wiedergibt. Das Gesetz ist Schatten und Vorbild, das Evangelium Bild, die Zukunft Wahrheit.

5. Dieses Dreierschema wird unter verschiedener Rücksicht gesehen. Seinsmäßig betrachtet wird nicht so sehr der dreistufige Aufstieg zur Wahrheit betont als der in ihm gefaßte doppelte Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium und zwischen Evangelium und Zukunft. Jener doppelte Gegensatz beinhaltet eine Analogie von Gesetz und Evangelium und Zukunft, die auch in den verwendeten Begriffen zum Ausdruck kommt, da so verstanden Schatten und Bild dem Gesetz wie dem Evangelium zukommen, die Wahrheit dagegen dem Evangelium und der Zukunft.
Wird aber dieses Dreierschema heilsgeschichtlich verstanden, nicht seinsmäßig-statisch, sondern dynamisch, dann tritt der doppelte Gegensatz zugunsten des dreistufigen Aufstiegs zurück, die Ana-

[131] ibid 3(441,22—26).
[132] Vgl ibid XIIIf(445—447).

logie wird nicht betont, die Begriffe Schatten, Bild und Wahrheit werden univok mit Gesetz, Evangelium und Zukunft verbunden. Damit erweist sich die Trias UIV als eine im eigentlichen Sinn geschichtlich, dynamisch geprägte Trias. Zu beachten bleibt, daß das platonische Verständnis der Gegensätzlichkeit zwischen hier und dort und die Sicht der Dreistufigkeit als Analogie, die aus einem doppelten Gegensatz erwächst, gegenüber dem linearen, historisch-dynamischen Verständnis das größere Gewicht behält.

VII. Hilarius von Poitiers

Der Exkurs über die Herkunft und Bedeutung der Trias UIV hat noch die Frage zu klären, ob die in ihr greifbaren Vorstellungen erst durch Ambrosius in die abendländische Theologie eindringen oder bereits vor ihm greifbar sind. Eine, den begrenzten Absichten des Exkurses genügende Antwort wird bei Hilarius von Poitiers zu finden sein († 367), zu dem Ambrosius in einer verhältnismäßig engen Beziehung steht.[133]
Der Zugang zu seiner Theologie ist ungleich schwieriger, als es bei den bereits behandelten Vätern der Fall war, da für seine immerhin umfangreichen Werke keine brauchbaren Indices zur Verfügung stehen und die Sekundärliteratur den großen Lateiner ziemlich stiefmütterlich behandelt. Einen Einblick können demnach nur die Schriften des Bischofs selber geben. Da diese nicht mit der gleichen Genauigkeit untersucht werden konnten, wie die des Ambrosius, wird das Ergebnis einen gewissen vorläufigen Charakter behalten. Es stützt sich vor allem auf den umfangreichen ‚Psalmenkommentar' und den für das Verhältnis der beiden Testamente so wichtigen ‚Traktat über die Mysterien'.

1. In dem Tractatus mysteriorum sucht Hilarius den geistigen Sinn des AT aufzuzeigen. Hinter dem Schleier des Buchstabens weiß er die Heilswirklichkeit des NT. Das Gesetz ist der Schatten des Künftigen und die ganze Schrift eine Ankündigung der Ankunft Christi.[134]
Ein für sein Denken bezeichnender Text findet sich bei der typo-

[133] Ambrosius ist in De fide von Hilarius' De trinitate abhängig (vgl Faller, Praelegomena III in CSEL 78,12*) und kennt sicher auch andere Schriften des Bischofs, der in seinem antiarianischen Kampf nicht nur für die gleiche Sache eintrat, wie später Ambrosius, sondern gerade zu Mailand und dessen arianischem Bischof Auxentius in lebendiger Beziehung stand (vgl zB Dudden, Ambrose I,65,Anm 1). Daß Ambrosius die Erklärung des Hilarius zum 118. Psalm gekannt und verwertet hat, zeigt Gariglio, Il commento al Salmo 118 in S Ambrogio e in S Ilario.

[134] Vgl Tract myst I,1(CSEL 65,3,10—13): omne autem opus, quod sacris voluminibus continetur, adventum domini nostri Iesu Christi ... et dictis nuntiat et factis exprimit et confirmat exemplis.

logischen Deutung der Gestalt des Moses: »Es ist etwas Großes, daß in dem, was unter den Patriarchen geschehen ist, eine solche Wirkung der Ereignisse eingeschlossen ist, daß nichts sich in dem, was später im Herrn Erfüllung fand, widerspricht, weder was den Ort, noch was die Zeit oder die Absicht angeht. In ihm erreicht nämlich die vorangegangene Nachahmung das Vorbild der absoluten Wahrheit und wird als sein Nachbild ihm als dem Urbild, dem es nachstrebt, angeglichen. Sicher, auch das vorher Geschehene ist Wahrheit, . . . aber diese in den Taten der Menschen liegende Wahrheit war ein Nachahmen des göttlichen Handelns. Es geschah so zur wahren Heranbildung unserer Hoffnung und unseres Glaubens, da sich in den Werken Gottes nichts findet, was nicht in den Zeiten, im Verhalten und in den Handlungen der Menschen gleichsam vorgeplant erscheint. Obgleich in der oben gegebenen Darlegung[135] gezeigt wurde, wie die Taten des Moses bis zu dem Auszug des Volkes aus Ägypten mit dem, was im Herrn oder durch den Herrn geschah, übereinstimmen, bleibt auch im folgenden der körperlich greifbaren Wirklichkeit die geistige Nachahmung verbunden.«[136]

In diesem Text stehen sich klar die Zeit des AT (greifbar in den Taten der Patriarchen und des auserwählten Volkes unter Moses) und die Zeit des NT (der Erfüllung in Christus) gegenüber. Das AT ist vorangegangene Nachahmung (imitatio praemissa), Nachbild (imago) und Nachstrebung (aemula). Das AT ist dabei eine Wirklichkeit (veritas), die ihren Bildcharakter als imitatio kraft der göttlichen Vorausplanung (praemeditatio) besitzt. Demgegenüber ist das NT Erfüllung (inpleta sunt), Darstellung der absoluten Wahrheit (absolutae veritatis species), Urbild (forma). Dabei wird bei der Darstellung des NT die Zeit der Erfüllung in Christus auf Erden angesprochen, nicht aber die Erfüllung im Jenseits.

Diese Beziehung auf das NT in seiner Erfüllung durch Christus auf Erden ist überhaupt charakteristisch für die Darstellung in

[135] Vgl ibid I,27—31(22—24).

[136] Magnum est in his, quae sub patriarchis gesta sunt, ita rerum effectum contineri, ut nihil sibi in his, quae postea in domino expleta sunt, nec loco nec tempore nec ratione dissideat. in eo enim absolutae veritatis speciem imitatio praemissa consequitur et tamquam imago eius formae, cuius est aemula, comparatur. gesta namque sibi ipsa quidem veritas est . . ., sed ipsa illa humanorum actuum veritas divinae erat operationis imitatio et hoc ad veram spei nostrae ac fidei eruditionem ita fiebat, cum nihil in dei rebus repperiretur, quod non tamquam praemeditatum antea in ipsis hominum et aetatibus et moribus et effectibus cerneretur. quamquam enim omni superiore sermone ostensum sit usque ad egressum populi ex Egypto Moysi gesta cum gestis aut in domino aut per dominum convenire, tamen etiam nunc corporeae veritati imitatio spiritalis adnectitur. ibid 32(24,20—25,4).

dem Traktat über die Mysterien, wenngleich auch Aussagen da sind, welche die hinweisende Funktion des AT auch auf das NT im Himmel ausdehnen.[137] Obwohl Hilarius weiß, daß die im NT liegende Erfüllung auf Erden nur unvollkommen ist, und er noch eine (im chiliastischen Sinn interpretierte) Endzeit erwartet[138], nennt er in dem Traktat nie AT, NT auf Erden und NT im Himmel als drei nacheinander liegende Heilszustände oder Heilszeiten und gibt keine nähere Bestimmung ihres wechselseitigen Verhältnisses.

Die Terminologie, in der Hilarius die Beziehung der beiden Testamente zueinander ausspricht, ist noch fließend. Das AT wird als imago bezeichnet[139], als species[140], praefiguratio[141] oder figura[142], als umbra[143], sacramentum[144], exemplum[145] und typus[146], als signum[147], imitatio[148], ratio[149], forma[150] und praeformatio[151]. Diesen Begriffen steht auf der Seite des NT gegenüber die perfectio[152], die impletio oder expletio[153], die consummatio[154] und die veritas[155], wobei sich auch wieder die Begriffe species (als Vorbild)[156] und imago (als bei Gott weilendes Urbild)[157] finden.

2. Der terminologische Befund des Psalmenkommentares ist im großen und ganzen der gleiche. Auch in ihm stellt Hilarius immer wieder die beiden Heilswirklichkeiten einander gegenüber. Wieder stehen auf der einen Seite das AT, das Gesetz, die in ihm lebenden Gestalten und in ihm verrichteten Taten als umbra[158] des kommenden Heiles. Ähnlich verstehen sich auch die Begriffe der

137 Vgl zB ibid I,8(10); 13(13f); 23(19f); 31(24).
138 Vgl ibid I,41(29); II,9(35).
139 Vgl ibid I,1f(3f); 32(24).
140 Vgl zB ibid I,3(5); 9(10); 10(11).
141 Vgl zB ibid 6(7); 7f(9f); 12(12); II,1(30); 11(36).
142 Vgl ibid I,10(13); 19(17).
143 Vgl ibid I,8(10).
144 Vgl ibid I,13(13); 28f(22f).
145 Vgl ibid I,8(10); 12(12).
146 Vgl ibid I,19(17); II,11(35).
147 Vgl ibid I,19(17); 31(24).
148 Vgl ibid I,29(23); 31(24); 32(24).
149 Vgl ibid II,5(33).
150 Vgl ibid I,20(18); 29(23).
151 Vgl ibid I,23(20); 25(20); 27(22) usw.
152 Vgl ibid I,12(13); 27(22).
153 Vgl ibid I,14(14); 27(22); 31(24).
154 Vgl ibid I,29(23).
155 Vgl ibid I,27(22); 29(23); 32(24).
156 Vgl ibid I,32(24); II,5(33).
157 Vgl ibid II,13(36); 14(37).
158 Vgl zB In Ps 67,9(CSEL 22,283); 17(292); 25(300); 28(303); In Ps 91,1(345); In Ps 118,1,5(361f); 1,11(366); auch In Mt XIX,6(PL 9,1026).

praeparatio[159], praeformatio[160] oder forma[161], der similitudo[162], der species[163] und des symbolum[164]. Das AT ist eine meditatio der Wahrheit und eine imitatio[165], eine praefiguratio[166] oder figuratio[167], ein speculum[168], praescriptum[169] oder signum[170]; es hat exempla[171] und ist imago[172]. Dem AT stehen im NT die veritas gegenüber[173], die impletio[174], die supplementa[175] und die consummatio.[176]

Während im Tractatus mysteriorum das NT hauptsächlich in seiner irdischen Verwirklichung gesehen, bzw. einfach undifferenziert als die dem AT gegenüberstehende Größe verstanden wird, wird im Psalmenkommentar — bedingt durch die Anwendung der Psalmen und der in ihnen ausgesagten Situation des Unvollkommenen auf den Christen — stärker die himmlische Wirklichkeit des NT sichtbar, und in der Mehrzahl der Fälle, die von einer auf das NT weisenden Funktion des Gesetzes handeln, ist mit dem NT die himmlische Vollendung gemeint. Von daher ist es erklärlich, daß hier die im Anschluß an 1 Kor 13,12 formulierte Stückhaftigkeit der christlichen Existenz auf Erden öfter ausgesprochen wird.[177] Auch wird der Erde als spes und imago der Himmel als veritas und corpus gegenübergestellt.[178]

[159] Vgl In Ps 67,9(CSEL 22,283).
[160] Vgl zB ibid (284); 17(292); In Ps 118,8,19(433f); In Ps 121,1(571); auch In Mt XVI,3(PL 9,1008).
[161] Vgl In Ps 136,2f(CSEL 22,724f).
[162] Vgl In Ps 67,9(283); auch In Mt XVI,3(PL 9,1008).
[163] Vgl zB In Ps 67,27(CSEL 22,302); In Ps 91,1(345); In Ps 118,1,11(366); 6,7(414f).
[164] Vgl In Ps 67,9(284).
[165] Vgl In Ps 91,1(345).
[166] Vgl zB In Ps 62,1(216); In Ps 118,3,7(381f); In Ps 119,4f(546).
[167] Vgl In Ps 118,5,6(403).
[168] Vgl In Ps 118,3,7(381f); 5,6(403); 17,12(513); 22,2(541); In Ps 134,6(697).
[169] Vgl In Ps 134,21(707).
[170] Vgl In Ps 118,17,3(507).
[171] Vgl In Ps 14,3(85); In Ps 118,6,7(414f); In Ps 136,2f(724f).
[172] Vgl In Ps 14,3(85); In Ps 118,22,2(541).
[173] Vgl In Ps 52,1(118); In Ps 91,1(345); In Ps 118,1,11(366); 5,6(403); 6,7(414f) usw, auch In Mt XVI,3(PL 9,1008); XIX,6(1026).
[174] Vgl In Ps 67,9(CSEL 22,283); In Ps 91,1(345).
[175] Vgl In Ps 67,19(293).
[176] Vgl In Ps 119,5(546f).
[177] Vgl zB In Ps 121,1(570f); In Ps 127,11(636f); In Ps 146,4(847). Wegen seiner bezeichnenden Terminologie soll der Text aus In Ps 127,11(636,18—637,6) hier wiedergegeben werden: nunc enim quamvis bonis caelestibus perfruamur, tamen maiora nobis in Sion et Hierusales temporibus reservantur. hoc enim saeculum promissorum bonorum capax non est. ... sed habemus interim promissorum nobis bonorum lumen, in quo tamquam per speculum et in aenigmate felicium rerum imaginem contuemur; tunc facie ad faciem visuri, non interposita obscuritatis nube aut speculi aemulantis splendore, sed

Damit hängt dann zusammen, daß sich im Psalmenkommentar eine Reihe von Aussagen findet, welche einen Ansatz für ein Dreizeitenschema erkennen lassen, so wie es in der Trias UIV gegeben ist.
Hilarius nennt einmal deutlich die drei Zeiten des Gesetzes, des Evangeliums und der himmlischen Vollendung. Durch die Ankunft Christi finden die tempora legis ihr Ende und beginnt das tempus evangelicae spei, welches von der consummatio resurrectionis abgelöst wird.[179] Ähnlich weist Hilarius in seiner Deutung der Stufenpsalmen darauf hin, daß wir per observantiam legis ... et evangelicum profectum ... in caelestia et aeterna aufsteigen.[180] Eine Bestimmung dieser Stufen als UIV findet sich aber nicht.
Ansätze einer solchen Differenzierung zeigt ein Gedanke aus der Erklärung des 56. Psalmes, wo AT und NT als imago terreni und imago caelestis erscheinen und der veritas des Himmels gegenüberstehen.[181] In der Auslegung des 91. Psalmes kann man einen Ansatz zur Dreistufigkeit erkennen, der dem Gesetz den Begriff der umbra zuordnet: In Christus ist die Ruhe gegeben, welche als vera requies durch den Anschluß an ihn in der Taufe erworben wird. Demgegenüber war das Gesetz umbra futurae veritatis, doch wartet auch auf den Christen noch die Vollendung der aeterna sabbata.[182] Auch in der Deutung des 118. Psalmes werden drei Heilszeiten sichtbar, wenn Hilarius die praefiguratio legis erwähnt, dann die Zeit des Evangeliums anführt und diesem die eigentliche regio viventium folgen läßt.[183] Dabei wird die Aufgabe des Gesetzes darin gesehen, als umbra, praeformatio und significatio darauf hinzuweisen, daß erst im Himmel und nicht schon in dieser Welt die Reinheit erreicht wird.[184] Auch die Taufe vermag noch keine vollkommene Reinheit zu geben, denn diese Welt als ganze steht als umbra der veritas des Himmels gegenüber, wo das facie ad faciem das per speculum und ex parte ablösen wird.[185]
In der Terminologie ist damit kein wesentlicher Unterschied zwi-

vera et conspicabili beatitudinis nostrae contemplatione laetabimur operum nostrorum fructus contuentes et mercedem vitae innocentis videntes.

[178] Vgl In Ps 131,26(682).
[179] Vgl In Ps 118.12,14(465f). Ohne nähere Bezeichnung werden die drei Zeiten auch genannt In Ps 145,6(843).
[180] Vgl Instr Ps 16(14,4—8); ähnlich In Ps 119,6(547f).
[181] Vgl In Ps 56,8f(173f).
[182] Vgl In Ps 91,9f(353).
[183] Vgl In Ps 118,3,3(379).
[184] Vgl ibid 4(379f).
[185] Vgl ibid 5f(380f).

schen NT und AT festzustellen, welches auch umbra futurorum, speculum und praefiguratio ist.[186]
Einen weiteren Ansatz zeigt die Auslegung des 131. Psalmes. Dort wird die Aussage des 9. Verses, wonach die ‚Priester Gerechtigkeit anziehen', in der durch Christus gebrachten Gerechtigkeit erfüllt gesehen und so als Hinweis auf ebendiese Erfüllung im NT verstanden.[187] Im Unterschied dazu versteht Hilarius die Aussage des 16. Verses, demgemäß die ‚Priester mit Heil bekleidet werden', als Hinweis auf die Erfüllung im Himmel. Gemessen an der ersten, oben genannten Erfüllung, die nur spes und imago war, ist diese veritas und corpus.[188] Wenn auch damit nicht direkt drei aneinander anschließende Heilszuständlichkeiten oder Heilszeiten ausgesprochen sind, so führt die Aussage doch die Terminologie einen kleinen Schritt weiter, indem hier die Zeit des Evangeliums als imago gekennzeichnet wird.

*

Die Untersuchungen der Texte des Hilarius bringen folgendes Ergebnis:

1. Hilarius kennt die drei Heilszeiten des Gesetzes, des Evangeliums auf Erden und des Himmels. Eine Nennung dieser drei Zeiten hintereinander ist äußerst selten. Den Bischof von Poitiers interessiert viel mehr der jeweilige Gegensatz oder das jeweilige Zueinander von AT und NT oder von Erde und Himmel, bzw. die hinweisende Funktion des AT auf das NT oder den Himmel.

2. Die christliche Existenz auf Erden, die noch nicht die Vollendung des Himmels kennt, wohl aber die Wahrheit des Evangeliums besitzt, läßt auch bei Hilarius Ansätze sichtbar werden, die zu einem Dreierschema führen, das dem UIV-Schema verwandt ist.

3. Bei der Bestimmung der drei Zeiten werden zwei Tatsachen deutlich. Dogmatisch gesehen liegt die entscheidende Zäsur zwischen AT und NT, wobei dem letzteren eindeutig die Wahrheit zuerkannt wird. In der Paränese dagegen wird der Widerstreit zwischen Erde und Himmel betont und das NT auf Erden als Schatten und Bild auf die Seite des Gesetzes gerückt, wobei die dogmatische Aussage natürlich erhalten bleibt, was sich in dem Ausdruck der imago terrena für das AT und imago caelestis für das NT zeigt.

[186] Vgl ibid 7(381).
[187] Vgl In Ps 131,17(675).
[188] Vgl ibid 26(682).

4. Die Begriffe umbra, imago, veritas finden dabei folgende Anwendung: Umbra wie imago sind Bezeichnungen für die beiden ersten Heilswirklichkeiten des Gesetzes und des Evangeliums auf Erden, während die veritas dem Evangelium auf Erden und im Himmel zuerkannt wird. Einen Begriff, der den doppelten Charakter des Evangeliums auf Erden fassen würde, wie es die imago bei Ambrosius tut, kennt Hilarius nicht. Er bringt die drei Begriffe und schwach die drei Zeiten. Er nennt diese Heilszeiten aber kaum in einer Reihe, und wenn er es tut, gibt er ihnen keine adäquaten Bezeichnungen, die in Parallele zur Trias UIV gesetzt werden könnten. Die Trias ist demnach durch Ambrosius selbst aus der griechischen Theologie in das Abendland hereingenommen.[189]

Die Untersuchung über die Herkunft und Bedeutung der Begriffstrias Umbra—Imago—Veritas konnte eine Reihe von Tatsachen feststellen, welche das ambrosianische Schema in seinen ideengeschichtlichen Zusammenhang rücken und die Aussagen des Bischofs von Mailand in ihrem besonderen Akzent deutlich machen.
Das Schema Schatten—Bild—Wahrheit wurde in seinem platonischen Ursprung erkannt. Es besagt eine dreifache, sich nach unten abschwächende Seinsverwirklichung, der ein dreifacher Aufstieg zur Erkenntnis entspricht.[190] Dieses metaphysische und erkenntnistheoretische Schema wird von Philo in den existentiellen und religiösen Bereich hereingenommen und damit für die christliche Theologie bereitgestellt.[191] Während Philo keine Heilsgeschichte und damit auch keine heilsgeschichtliche Auswertung der Dreistufigkeit kennt, tritt dieses Element bei Origenes in Erscheinung, obwohl er gerade das platonische Verständnis der Trias als metaphysischer oder erkenntnistheoretischer (bzw. erkenntnistheologischer) Größe stärker betont.[192] Der heilsgeschichtliche Akzent zeigt sich dann auch bei Methodius von Olymp, welcher die Trias in der gleichen Form wie Ambrosius kennt und die Begriffe in gleicher Weise linear auf die Zeiten des Gesetzes, des Evangeliums und des Himmels anwendet.[193] Bei Ambrosius wird dann die heilsgeschichtliche Prägnanz der Trias besonders deutlich. Gerade die heilsgeschichtliche Beurteilung läßt ihn immer wieder

[189] Trotz der notwendigen Einschränkung (vgl S 285) ist bei der Bedeutung der untersuchten Werke des Hilarius dieser Schluß erlaubt. Neben Hilarius wurden auch die Schriften Zenos von Verona (†371/372) kontrolliert, doch fanden sich in ihnen keine Hinweise.
[190] Vgl S 253f.
[191] Vgl S 257f.
[192] Vgl S 273/75.
[193] Vgl S 284f.

die drei Begriffe linieren, obwohl sie auch bei ihm eigentlich aus dem platonischen Gegensatz zwischen hier und dort und dem heilsgeschichtlichen-dogmatischen Gegensatz zwischen AT und NT herauswachsen.[194] In dieser Betonung des heilsgeschichtlichen Nacheinander liegt die eigentliche Bedeutung der Trias, wie sie bei Ambrosius und vorher schon in einem Text bei Methodius gegeben ist.[195] In ihrer strengen Form wahrscheinlich selbst von Ambrosius in die abendländische Theologie hereingenommen ist sie Ausdruck westlichen Denkens und seiner historischen Präzision, was vielleicht auch in den lateinischen Versionen, bzw. Wiedergaben origenischer Texte zum Ausdruck kommt.[196] Daß Ambrosius mit diesem Dreierschema die Auffassung des Augustinus in seiner Lehre von der civitas dei beeinflussen wird, zeigt abschließend nochmals seine Bedeutung.[197]

[194] Vgl S 221/23.
[195] Vgl S 222f und 279/81.
[196] Vgl S 266, 270, 271, 272, 274.
[197] Vgl S 257, Anm 41.

ZWEITER TEIL

Darstellung

Dritter Abschnitt

DAS GESETZ IN DER HEILSGESCHICHTE

Nachdem die breiten Analysen des ersten Teiles von verschiedenen Seiten her eine Antwort auf die Frage nach den beiden Testamenten gegeben haben, hat der darstellende zweite Teil die Gedanken und Aussagen des Ambrosius in eine Ordnung zu bringen. Dabei soll zunächst noch keine abschließende Systematisierung vorgenommen werden, vielmehr wird der Bischof selbst nochmals zu Wort kommen, indem seine Theologie nach jenen Gesichtspunkten erfaßt und untersucht wird, welche durch die Analysen als die wesentlichen erkannt wurden.
Deshalb wird der dritte Abschnitt dieser Untersuchung die Beschränkung auf das Gesetz wieder aufgreifen und diese theologische Größe durch die einzelnen Epochen der Heilsgeschichte hindurch verfolgen. Ein einleitendes Kapitel hat zudem den Begriff des Gesetzes in seiner Bedeutungsskala vorzulegen, wodurch bereits am Anfang ein summarischer Überblick über die theologische Konzeption des Ambrosius ermöglicht wird.

6. Kapitel

Die Bedeutung des Begriffes lex

Ambrosius verwendet den Begriff lex sehr häufig. Darin zeigt sich nicht nur seine theologische Grundhaltung, die exegetisch in einer besonderen Weise dem AT und pastoral dem Problem der Erziehung verpflichtet ist, vielmehr müssen dafür noch zwei andere Gründe genannt werden.
Einmal ist auf die zeitbedingte und bei aller theologischen Abwertung der Philosophie[1] praktisch vollzogene Übernahme philosophischer Grundideen hinzuweisen, in denen Ambrosius vor allem

[1] Vgl. die kurze Zusammenfassung bei Dudden, Ambrose I, 16, Anm. 1.

mit dem Platonismus und der Stoa verbunden ist.[2] Neben der gerade in der Stoa ausgeprägten Lehre vom (Natur-)Gesetz[3] ist als zweites noch die Herkunft des Ambrosius aus dem Beamtenstand zu beachten, in der auch noch das Denken des Theologen wurzelt.[4] Daß der Bischof dabei nicht einseitig denkt und Gottes Willen und Gnade neben und über dem Gesetzesgemäßen ihre Bedeutung läßt, verdankt er neben seiner lebendigen Verbindung zur östlichen Theologie vor allem dem bereits erwähnten heilsgeschichtlichen Instinkt.[5]

Die hierin begründete Vorliebe des Bischofs für den Begriff der lex erklärt dessen Bedeutungsbreite. Damit ist die große Schwierigkeit verbunden, die Bedeutung dieses Begriffes für die einzelne Aussage festzulegen. Eine solche Festlegung ist nicht immer möglich, oft müssen mehrere Bedeutungen nebeneinander stehen bleiben.[6] Vor allem ist nicht immer das atl. Gesetz Gottes vom ntl. zu unterscheiden, was bisweilen außerhalb des Interesses des Bischofs liegt, wenngleich er diesen Unterschied natürlich kennt und festhält.

Da eine das ganze Werk des Ambrosius umfassende Begriffsanalyse wegen der Unzahl der Fundstellen nicht geboten werden kann, beschränkt sich die hier folgende auf die Erklärung des 118. Psalmes. In ihr ist Ambrosius allein vom Psalmtext her gezwungen, immer wieder auf das Gesetz einzugehen.[7] Dabei ist der Bischof durch keine thematische Exegese festgelegt, von vornherein das Verhältnis der beiden Testamente oder das Wesen des atl. Gesetzes ins Auge zu fassen. Er spricht vielmehr — abgesehen davon, daß er bisweilen die einzelnen Acht-Verse-Gruppen des Psalmes unter

[2] Vgl dazu Dudden, aO 12—20. Für das Verhältnis zur Philosophie ist neben der Abhängigkeit von seinen Quellen auch die Ausbildung des Ambrosius maßgebend. Während er von seinen literarischen Vorbildern stärker die Gedanken des Platonismus übernimmt (vgl dazu den Exkurs II, S 251/92), wächst ihm das Gedankengut der Stoa aus Studiengang und Umgebung zu.

[3] Vgl vor allem die stoische Naturgesetzlehre und Zenons Vorstellung vom Logos in der Welt; Pohlenz, Stoa I,64—110.133—135; Ueberweg—Praechter, Geschichte der Philosophie I[12], 425—431; Stelzenberger, Christliche Sittenlehre und Ethik der Stoa, 56—60; Patzig, Stoa, in RGG[3] VI,382—386. Die Verbindung des Ambrosius zur Stoa wird immer wieder vermerkt: Pohlenz, aO 129—134.234—242.335—340 und passim; Flückiger, Naturrecht I, bes 360—377.

[4] Dudden, Ambrose II, 557 vermerkt die Tendenz ‚to interpret Christianity in terms of law'.

[5] Vgl S 196, Anm 4.

[6] So meint der Begriff lex zB in der Formulierung semper is qui praesit legibus in Ep 37,18(PL 16,1088) grundsätzlich eine von außen kommende Festlegung, welche die bürgerlichen Gesetze, allgemeine Vorschriften und auch das mosaische Gesetz umgreift, ja anscheinend auch das Gewissen meint.

[7] Der Psalm bringt in der Textform des Ambrosius den Begriff lex 27 mal, d.i. einmal weniger als die Vulgata, die auch in Vers 165 lex bietet, wo Ambrosius nomen liest.

eine bestimmte Leitidee bringt[8] — Vers für Vers durch. Es ist eine Methode, die er auch bei den anderen Psalmenerklärungen anwendet und die uns erwarten läßt, auf diese Weise mit der Gesamtbedeutung des Gesetzesbegriffes bekannt zu werden.

In der Erklärung des 118. Psalmes findet sich lex 414 mal, ausgenommen jene Stellen, wo die Psalmverse selbst als Überschriften über den einzelnen Erklärungsabschnitten stehen.

Eine Aufschlüsselung dieser Fundstellen nach ihrer Bedeutung ergibt als größte Gruppe jene Stellen, wo lex das GESETZ DES AT meint.[9] Dabei wird dieses Gesetz wieder verschieden gefaßt. Meist ist darunter das Gesetz im strengen Sinn verstanden, die Tora[10], wobei oft nur einzelne Gebote genannt sind[11] oder das Gesetz in seinem Gegensatz zu den Propheten oder neben diesen angesprochen ist[12]. Oft wird unter dem Gesetz in besonderer Weise das Kultgesetz gesehen[13] oder im engen Sinn die Gesetzgebung am Sinai verstanden und damit das Gesetz auf die zehn Gebote bezogen[14]. Andererseits weitet sich die lex zu einem umfassenden Begriff, wenn mit ihr die Schrift des AT gemeint ist[15] oder die Offenbarung Gottes im AT schlechthin[16], wenn sie so mit dem AT identifiziert wird[17]. Dabei zeigt sie oft den Charakter einer

[8] Dies ist besonders deutlich beim 5. Oktonar mit seiner Darstellung des Weges zum Leben. Ähnlich ist auch im 2. und 7. Oktonar eine einheitliche Struktur festzustellen. Vgl dazu Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, 159f.

[9] Eine Zählung, deren nur relativer Wert bei der Schwierigkeit der Begriffsbestimmung in Einzelfällen beachtet bleiben muß, gibt 196 Fundstellen für lex als mosaisches Gesetz, bzw Gesetz des AT, wozu noch 30 Stellen kommen, an denen diese Bedeutung neben anderen Deutungen möglich ist. Einen kurzen Einblick in die Begriffssprache des 118. Psalmes bietet Kellner, aO 158f.

[10] Vgl zB Exp Ps 118,7,29(CSEL 62,144,18f): cantabat Moyses, qui legem accepit; 10,42(228,24): si laesus per legem se cupiat vindicare iuxta praecepta Moysi; 13,11(288,12f): ... cum vel legem Moyses acceperit a domino et populo eius instituta tradiderit...

[11] Vgl zB prol 2(4,1): octava enim die sollemnis purgatio ... ex lege (cf Lv 12,3); 15,8(334,2f): ... mulierem illam intellegibilem nubere ex lege voluerunt (cf Dt 25,5).

[12] Vgl zB 13,10(287,22f): ... Iudaeorum, quia legem et prophetas ipsi priores habere meruerunt; 13,15(290,23): ... stola eius bona, lex et prophetae.

[13] Vgl zB 5,10f(87f); 14,11(305,16f): istas lucernas lex significavit semper lucere debere in tabernaculo testimonii.

[14] Vgl 5,5(85,5—10): inde sequitur Sina, habens in se et populi temptationem et legis promulgationem. ... alibi legem dedit, alibi triumphos donavit ...; 13,18 (293,2): ... non solum veteris in Sina, sed etiam novae legis...

[15] Paulus wird als bene peritus in lege bezeichnet, wofür seine Kenntnis des 118. Psalmes angegeben wird; vgl 7,18(138,8—11). Ähnlich wird die in Ps 118,55 erwähnte Nachtwache ein mandatum legis genannt, vgl 7,34(147,10).

[16] Vgl 13,9(303,8f): et fortasse secundum legem lucerna est verbum dei, secundum evangelium lux magna est. Vgl auch das dort folgende und 15,8(334,3f): quia lex evangelium fraterna quadam praedicatione praecessit.

[17] Vgl 6,15(116,10f.13f): Christus ... habens cornua legis et gratiae — cornua eius duo sunt testamenta — ... cuius priora dente legis non mordeant, posteriora non vulnerent evangelii lenitate.

Institution[18] und nimmt dann auch die Bedeutung des Zeitabschnittes des AT an[19].

Die zweitgrößte Gruppe der Stellen meint einfach das GESETZ GOTTES als sittliche Forderung an den Menschen.[20] Sie verstehen die lex als bleibende Größe und meinen meist den Anspruch Gottes in seinem umfassenden Sinn, ohne auf die Problematik der Beziehung der beiden Testamente einzugehen. So wird z. B. im Anschluß an die beiden ersten Psalmverse der Vorrang des rechten Lebens vor der Lehre dargelegt, von dem Ambrosius sagt: In primo quoque psalmo hunc ordinem tenuit (sc. David), ut in via ambulandum doceret prius et tunc in lege meditandum.[21] Damit wird vom einfachen Wortlaut her ein atl. Tatbestand und somit auch das atl. Gesetz angesprochen, aber durch die Beziehung auf die christlichen Zuhörer ins Allgemeingültige erhoben, ein Vorgang, der immer wieder zu erkennen ist.[22] Das Gesetz Gottes wird auch ohne jede Beziehung zu einem der beiden Testamente genannt und meint Gottes Anspruch schlechthin.[23]
Darüber hinaus findet Gottes Gesetz auch Anwendung auf das A T, wenn für die Übertretung des göttlichen Gesetzes ein atl. Beispiel genannt wird, wie z. B. die Sünder zur Zeit Davids.[24] Andererseits ist Gottes Gesetz zur Zeit des NT gemeint, wenn es heißt, daß einer dann ein Abtrünniger ist, wenn er von der Kirche zu den heidnischen Götzen abfällt oder aber die mandata legis nicht hält, sich nicht um Gottes Gesetz kümmert.[25] Auch beide Existenzformen des göttlichen Anspruches zusammen werden genannt, wenn Ambrosius die Liebe Davids zu Gottes Gesetz preist und dessen Abscheu vor den Übertretern des Gesetzes hervorhebt, dieses Verhalten aber als richtig hinstellt für die Zeit Davids

[18] Vgl zB 5,6(85,22): ... ut iam non sub legis timore sit populus; 5,10(87,8f), wo von der Kirche gesagt wird: in lege itaque requiescens in umbra Christi requiescebat.
[19] Die Bedeutung von Institution und Zeitabschnitt findet sich vielleicht in 3,26 (56,14). Sie spricht sich auch immer mit aus in der Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium, zB 9,16(199,5f); 15,8(334,3f). Die zeitliche Deutung wird offenbar im Gegensatz der generatio legis und der generatio secunda des christlichen Volkes; vgl 12,19(262,14—16).
[20] Hier erbrachte die Zählung 109 Fundstellen, zu denen 47 hinzukommen, wo sich diese Bedeutung neben anderen findet.
[21] 1,2(6,6f).
[22] Vgl zB 2,37(41,18f); 5,23(93f); 6,30(123,19.26f); 7,35(147,22f).
[23] Vgl 7,10(132,28f): lex igitur dei sola potest superbiae virus hebetare, quae informavit virum devotioni deditum; oder 7,15(136,2f): nisi enim unusquisque legis instructus et formatus exemplis credat semper vera esse dei iudicia, cito declinat a lege. Ähnlich 8,1(149).
[24] Vgl 7,19(138,12—14); 17,37(395,9—14).
[25] Vgl 15,33(348).

selbst wie auch für die des kommenden Evangeliums.[26] Das gleiche ist der Fall, wenn die Betrachtung des göttlichen Gesetzes bei den Menschen des AT gelobt, aber auch den Christen (und besonders den Priestern) zur Pflicht gemacht wird[27] und als Beispiel für ein solches Verhalten Moses, die Propheten, die Apostel und Christus selbst angeführt werden[28]. Diese umfassende Deutung zeigt sich auch, wenn Davids Beispiel für die Betrachtung des göttlichen Gesetzes hervorgehoben, die gleiche Forderung aber auch an die Christen gerichtet und dabei das göttliche Gesetz einfach mit den heiligen Schriften gleichgestellt wird.[29]

Als dritte Gruppe sind jene Stellen zu nennen, welche den Begriff der lex mit der neuen Heilszeit verbinden und ihn als GESETZ DES NT bestimmen. Das Gesetz des NT ist das Gesetz Christi. Wenn mit dieser Bezeichnung auch bisweilen das atl. Gesetz[30] und das göttliche Gesetz allgemein[31] gemeint ist aus der Überzeugung, daß auch sie von Christus stammen, so doch in besonderer Weise das Gesetz des NT. Dieses Gesetz Christi ist es, das den Menschen nach der Befreiung vom mosaischen Gesetz bindet.[32] Es ist die durch Christus vorgenommene Belehrung über Gottes Gesetz[33], das so zur lex Christi unter dem Titel der lex oris dei oder der lex dexterae dei wird[34]. Es ist das geistig verstandene mosaische Gesetz, das für den Christen das wahre Gesetz ist.[35] Daß dieses auch im AT seinen Ort hatte, zeigt wieder das Beispiel Davids.[36] In Christus ist die plenitudo legis da, die vera lex, ist die himmlische Wirklichkeit gegenwärtig[37], ja Christus selbst ist die lex, die Offenbarung Gottes in Person[38]. Die himmlische Wirklichkeit des wahren Gesetzes wird in ihrer eigentlichen Form erst nach der Auferstehung in den Einrichtungen des himmlischen Kultes erfahren werden, wodurch auch sie den Charakter einer Institution erhält.[39] Das Gesetz Christi ist das neue Gesetz, eine Kundgabe, welche der Verheißung des neuen Bundes bei Jeremias (vgl.

[26] Vgl 15,15(338); auch 15,21(341). Ähnlich 16,10(356); 16,18(362); 9,22(202) usw.
[27] Vgl 10,39(226f).
[28] Vgl 13,7(286f).
[29] Vgl 12,28(267f).
[30] Vgl zB 9,22(202); 13,11(288); 15,16(338).
[31] Vgl 1,8(9), wo die lex domini durch den Kontext als Gesetz Christi verstanden, aber auf beide Testamente bezogen wird.
[32] Vgl 6,30(123).
[33] Vgl 9,21(202); 13,3(283).
[34] Vgl 9,22(202,16f).
[35] Vgl 13,4(283f); 18,36(416f); ähnlich 19,35(440).
[36] Vgl 13,11(288); auch 15,21(341).
[37] Vgl 18,36f(416f).
[38] Vgl 18,39(418).
[39] Vgl 21,14(481f).

Jr 31,33f) entspricht[40] und als lex nova der im Sinaiereignis greifbaren lex vetera gegenübersteht[41]. So wird das Gesetz Christi auch zum Gesetz des Evangeliums, das von Christes erlassen wird, um die Heiden zu Gott[42], aber auch um die Gemeinde des jüdischen Volkes zur Rettung zu führen[43].

Eine vierte Gruppe von Stellen offenbart ergänzend eine Reihe von Bedeutungen, die entweder mit den bereits genannten zusammenfallen, dabei aber besondere Wesensmerkmale des Gesetzes in den Vordergrund rücken oder aber über die bisher genannten Bedeutungen hinausgehend besondere Gesetzesarten ansprechen.

Hier sind an erster Stelle die bürgerlichen oder staatlichen Gesetze zu nennen, die leges saeculares, die zum Beweis dafür herangezogen werden, daß auch schon eine einzige Gesetzesübertretung Strafe nach sich zieht.[44] Die Gesetzgeber müssen bei ihrem Erlaß mit Sorgfalt vorgehen und vollbringen ein gutes, gottgefälliges Werk.[45] Wie die Staatsgesetze einem Unschuldigen die Freiheit bringen, so schenkt das Gesetz Gottes die Vergebung der Sünden.[46] Der König ist über sie Herr, nicht aber über die Gesetze Gottes, unter die sich David beispielhaft beugt.[47] Gesetz und Recht sind die Richtschnur eines guten Richters, umso weniger ist das Gericht Gottes der Willkür unterworfen.[48] Gepriesen wird der Martyrer, der nicht gegen diese Gesetze verstößt, aber härtere Strafen erduldet als ein Räuber.[49]

Ambrosius kommt auch auf das Naturgesetz zu sprechen. Er erwähnt die una lex, nach der sich der Sternenhimmel bewegt[50], sagt von Job, daß er neben dem Verhalten der Patriarchen und den Geboten Gottes auch die Institution der lex naturalis als Richtschnur hatte[51], und zeigt die Kindes-, Eltern- und Gattenliebe als lex naturae (und divina) auf, die von Christus durch das mosaische Gesetz wie auch durch das Evangelium aufgegriffen wird[52].

[40] Vgl 18,37(417).
[41] Vgl 13,18(293,2).
[42] Vgl 13,19(293).
[43] Vgl 10,3(204), wobei hier allerdings nur von der evangelii disciplina und von den praecepta evangelii die Rede ist, nicht aber von der lex.
[44] Vgl 1,15(15). Die Nähe der Staatsgesetze zum geistigen Gesetz der Kirche zeigt auch 7,35(147).
[45] Vgl 2,23(33,17f).
[46] Vgl 8,44(177f).
[47] Vgl 16,32(369,10—14).
[48] Vgl 20,36(462); 39(463).
[49] Vgl 21,7(477).
[50] Vgl 12,9(256).
[51] Vgl 12,29(268).
[52] Vgl 15,16f(338f).

Eine Stelle des Kommentares meint mit der lex das Gewissen, wo Ambrosius sagt: lex enim non solum agendi munus informat, verum etiam secretae mundat mentis affectum.[53]
Eine weitere Gesetzesart ist die Kampf- oder Spielregel, die lex agonis, die dem demütigen und tugendhaften Kämpfer den Preis erbringt.[54] Ihr verwandt ist die lex als Berufsregel, die lex (oder ratio) medicinae, die bei der Heilung einer Wunde beachtet werden muß.[55] Ein Begriff, der auch auf das göttliche Gesetz angewendet wird und somit eine ganz besondere Seite dieses Gesetzes ausspricht.[56]
Damit ist ein Gesichtspunkt genannt, der am Gesetz besondere Eigenschaften hervorhebt. Eine solche Eigenschaft ist die der Wegweisung. Zu ihr nimmt ein ausführlicher Text Stellung, der zunächst zeigt, wie sich der Soldat an die Marschordnung des Kommandierenden zu halten hat. Eine solche lex viandi gibt Gott auch den Heiligen. Diese lex viarum besaßen die Väter bei ihrem Auszug aus Ägypten, ja sie gilt geistig weiter für den Christen, der die gleichen Wegstrecken einhalten soll wie der Jude.[57] Auch der Weg der Kirche wird von Christus geleitet.[58] Dies tut die lex dei, die in den einzelnen Heiligen als Gewissen wohnt, womit (in der Person Davids) die atl. Gerechten[59] wie auch die Christen auf ihrem Weg ins Paradies gemeint sind[60]. Ähnlich werden die einzelnen Gebote viae legis genannt, die sich in Christus, dem Weg, der das vollendete Auffangen aller Wege ist, vereinen.[61] Diese Wegweisung war gegeben in dem auf Christus hinweisenden Gesetz des AT, wie sie auch in dem weitergeltenden geistigen Sinn des Gesetzes erhalten bleibt.[62]
In einer verwandten Sinndeutung wird unter der lex auch die wahre Lehre verstanden. Sie wird zum Regulativ des Glaubensinhaltes, da die Gebote Gottes die Wahrheit darstellen, die im Erbe der heiligen Schriften faßbar wird. Wieder findet sich auch dabei eine Aufteilung in atl. Gesetz und Evangelium.[63]

[53] 7,13(135,3f). Daß hier mit lex tatsächlich das Gewissen angesprochen ist, zeigt der Kontext 7,12f(134f). In 22,26(501) werden die iudicia dei ähnlich verstanden.
[54] Vgl 20,21(456). Der gleiche Gedanke kehrt wieder in den legitime certantes christiani von 10,30(221,21).
[55] Vgl 4,23(78). Im gleichen Sinn wird auch legitime und (in)iuste gebraucht, 23f(78f).
[56] Vgl 7,10(132f).
[57] Vgl 5,3.5(83f.84f).
[58] Vgl 5,19(92).
[59] Vgl 5,21(93).
[60] Vgl 5,22(93).
[61] Vgl 5,23(93f).
[62] Vgl 5,24(94).
[63] Vgl 11,19f(245f).

Daß ein Gesetz eine Vorschrift darstellt, ist selbstverständlich, wird aber in einer Reihe von Aussagen besonders betont. Dabei kann auf die lex als Marschordnung, Kampfregel oder medizinische Kunstregel verwiesen werden[64] oder auf die Bemerkung, daß ein Richter nur dann lege, d.h. der Vorschrift entsprechend handelt, wenn er sich an die Ordnung des Rechtes hält[65]. Der Bedeutung als Vorschrift entspricht die lex als Verbindlichkeit. Diesem Anspruch der lex dei ist die Weisheit unseres Fleisches nicht untertan.[66] Die Verbindlichkeit wird zur Bindung, wenn einer sein Herz vor Gott neigt, indem er den sich auflehnenden leiblichen Sinn der lex unterwirft und vor Gott beugt.[67] Diese Bindung spricht sich auch in dem von Paulus übernommenen Ausdruck der lex viri (vgl. Röm 7,2) aus, durch die eine Frau an ihren Mann gebunden ist.[68] Die gleiche Bedeutung von Bindung zeigt sich in der Aussage, daß Gott die, welche ohne ius und ohne lex dahinleben, der Verwerflichkeit ihres Herzens übergeben hat (vgl. Röm 1,28).[69] So ist der Sünder nicht an Gott, sondern an die Sünde gebunden, er untersteht der lex peccati (vgl. Röm 7,23).[70] In ihr wird die Bindung zur eigentlichen Fessel und Gefangenschaft.[71] Die Bindung kommt auch in der Bedeutung von Gesetzmäßigkeit und Ordnung zum Ausdruck. Das zeigt die Gegenüberstellung von lex und mandatum. Während das mandatum ein iudicium, eine Entscheidung darstellt, die aus dem Vergleich von objektiver Ordnung und Einzelfall erwächst, ist die lex die iustitia selbst, d.h. die Ordnung, an der gerechtes Handeln im Einzelfall gemessen werden kann.[72] So kann denn der Begriff lex auch

[64] Vgl Anm 54—62.

[65] Vgl 4,23(78,26—28). Der Gedanke der Forderung tritt vor allem in der Verwendung von legitimus und legitime zu Tage: vgl 1,16(16,18); 18,11(402,15), wo von der Frau die Rede ist, welche den gesetzlichen Vorschriften entsprechend, bzw dem Gesetz und der Vorschrift Gottes gemäß dem Mann angetraut ist; 10,47(231,21), wo es heißt, daß die Rechtfertigung der Forderung Christi, das Innere zu reinigen (vgl Mt 23,26), entsprechen muß; ähnlich 8,30(168,4—6). Vgl auch 13,5(284,5), wo die Liebe zu den Volksgenossen als Entsprechung zur Forderung des Gesetzes von Lv 19,18 erscheint.

[66] Vgl 14,45(329). Ein verbindlicher Anspruch liegt auch in dem Gebot der Feindesliebe, das durch Jesu Verhalten am Kreuz zu einer lex wird; vgl 14,28 (317).

[67] Vgl 14,45(329).

[68] Vgl 15,8(333). Wenn Röm 7,2 auch nicht direkt zitiert wird, steht es doch hinter der Aussage, daß das Volk Gottes wie eine Frau unter dem Gesetz des Moses stand. Ähnlich tritt die Vorstellung von einer Bindung klar hervor, wenn gesagt ist: omnibus omnia factus est non legitima necessitate, sed voluntatis obsequio; 14,24(314,6f).

[69] Vgl 4,24(79).

[70] Vgl 14,43(327).

[71] Vgl 20,46(467); 22,18(497).

[72] Vgl 5,23(93).

Natur und Wesen meinen und in diesem Sinn die Wahrhaftigkeit Gottes als sein Gesetz bezeichnet werden.[73]

Die hier gegebene Aufschlüsselung der Bedeutung von lex gibt einen Einblick in die große Verwendungsbreite des Begriffes bei Ambrosius. Sie hat darüber hinaus wieder an einzelnen Stellen die Grundstrukturen sichtbar werden lassen, welche die Theologie der beiden Testamente beherrschen, den Gegensatz und die Einheit. Sie hat deutlich gemacht, wie im Begriff des Gesetzes die Theologie der beiden Testamente erfaßt werden kann.
Diese Bedeutungsbreite des Begriffes Gesetz kehrt auch in den anderen Schriften des Bischofs wieder.[74] Sie gilt grundsätzlich auch für das Adjektiv legitimus und das Adverb legitime sowie für die gebräuchlichsten Synonyma wie mandata, praecepta, verba, oracula, testimonia und iudicia, auch wenn für das einzelne Wort nicht immer alle Bedeutungen nachweisbar sind.

7. Kapitel

Das vormosaische Gesetz

Die Bemühung, an Hand der Frage nach dem Gesetz die Lehre über die beiden Testamente zu erfassen, muß am Beginn alles Geschehens ansetzen. Deshalb interessiert zunächst jener Teil der Heilsgeschichte, der vor dem mosaischen Gesetz liegt. Er unterteilt sich in drei Hauptabschnitte, die Zeit der Schöpfung und des Paradieses, die vorpatriarchalische Zeit und die Zeit der Patriarchen.

§ 1. Das Gesetz bei der Schöpfung und im Paradies

I. Das Gesetz und die Schöpfung

Ausgangspunkt der Darstellung ist der absolute Beginn alles außer Gott Seienden in der Erschaffung der Welt. Ihr widmet Ambrosius eines seiner exegetischen Hauptwerke, das Exameron.[1] In ihm

[73] Vgl 18,36(416). Die Bedeutung von Natur und Wesen kann auch in der Formulierung von der legitima conversio mitklingen, die vielleicht nicht nur eine Bekehrung nach Gottes Gesetz meint, sondern auch von einer wesensgemäß vollzogenen Bekehrung spricht.

[74] Dabei verschiebt sich das Zahlenverhältnis. Während das Verhältnis von lex als mosaischem Gesetz und göttlichem Gesetz schlechthin im Psalmenkommentar und in der Erklärung des 118. Psalmes ungefähr übereinstimmt (2 : 1), überwiegt in den ‚exegetischen' Schriften noch eindeutiger lex als mosaisches Gesetz (7 : 1).

[1] Aus neun Predigten bestehend, die in der Karwoche gehalten wurden, stammt es höchstwahrscheinlich aus dem Jahre 387, jenem Jahr, in welchem Augustinus in Mailand die Taufe empfing; vgl Palanque, Ambroise,519f; Dudden, Ambrose II,679f.

finden sich immer wieder Aussagen über das göttliche Gesetz, das aber nicht Gegenstand abgeschlossener Überlegung ist.

1. Gottes Gesetz als Prinzip der Schöpfung. Bei der Darstellung der Lage der Welt schildert Ambrosius mit Worten, welche der Antwort Gottes an Job (vgl. Job 38) entnommen sind, wie Gott der Welt eine Ordnung gab, die sie nicht aus sich selbst hatte. Und diese Ordnung wird Gesetz genannt: »Die Kreatur gibt nicht das Gesetz, vielmehr empfängt sie es oder bewahrt das Empfangene. Die Erde wird nicht gleichsam im Gleichgewicht gehalten, weil sie in der Mitte liegt, sondern weil Gottes Majestät sie durch das Gesetz seines Willens bindet.« [2] Gottes Gebot hält die Erde in der Schwebe, sein Wille läßt sie ohne Bewegung sein, sein Wille bewegt sie; Gottes Wille ist der Grund des Alls, sein Wille erhält die Erde. [3] Dieser Gedanke zieht sich durch das ganze Werk des Bischofs und äußert sich immer wieder. [4] Von der Erschaffung bis zur Erhaltung des Geschaffenen ist alles das Werk des göttlichen Willens. Dieser Wille wird näher bestimmt als das Gesetz der Einheit, das die Welt zum Kosmos werden läßt, denn Gott hat alles zu einem Leib werden lassen »durch das unlösliche Gesetz der Eintracht und der Liebe« [5].

2. Gottes Gesetz als verbleibende Naturordnung. Der zuletzt ausgesprochene Gedanke der Unlöslichkeit von Gesetz und gegebener Ordnung verdichtet sich zu Aussprüchen, welche das Gesetz, das Gott der Welt gibt, unter einer etwas anderen Rücksicht sehen. Als Prinzip der Schöpfung eignet ihm der Charakter eines Geschehens, einer Handlung Gottes. Daneben tritt aber der Gedanke, daß Gott dieses Gesetz als bleibende Ordnung in die Natur legt und so Kraft und Dauerhaftigkeit in ihr verankert. [6] Darin erweist sich das Gesetz als etwas Statisches, als etwas im eigentlichen Sinn Gesetztes. Gottes Wille wird so zum Gesetz im Sinne einer verwirklichten und bleibenden Gesetzmäßigkeit, er wird zum Naturgesetz. Dieses zu rühmen wird Ambrosius nicht müde.
Die Natur nimmt Gottes Willen an und behält ihn bei: »Die Kreatur folgte dem Gebot und machte aus dem (augenblicklichen) Gesetz ein (ständiges) Verhalten, denn das Gesetz ließ die Form seiner ersten Festlegung für die Folgezeit weiterbestehen.« [7] Hierin liegt

[2] neque enim creatura legem tribuit, sed accipit aut servat acceptam. non ergo quod in medio sit terra, quasi aequa lance suspenditur, sed quia maiestas dei voluntatis suae eam lege constringit ... Exam I,6,22(CSEL 32/I,18,24—27).
[3] Vgl ibid 22(19f).
[4] Vgl zB ibid III,2,8(63f); V,2,5(143); 14,45(175); VI,2,8(208) usw.
[5] ... insolubili concordiae caritatisque lege ... ibid II,1,1(41,9).
[6] Vgl ibid II,3,10(48f).
[7] secuta est creatura praeceptum et usum fecit ex lege; primae enim constitutionis lex formam in posterum dereliquit. ibid III,2,8(64,16f); vgl auch IV,3,11(117).

auch die Güte der Schöpfung, die nicht in einem äußeren Wohlgestaltetsein begründet ist, sondern sich aus eben dieser Übereinstimmung mit dem Willen und Urteil Gottes ergibt.[8] Immer neues Lob erfährt das Naturgesetz, wenn Ambrosius von der Gesetzmäßigkeit im Leben der Tiere, von ihrem Instinkt spricht. Sie wissen um die Heilkräuter, wissen sich im Kampf um das Dasein zu erhalten.[9] Gott lenkt die Tiere und gibt ihnen Einsicht.[10] Naturinstinkt bestimmt ihr Zusammenleben.[11] Sie richten sich einfach nach Gottes Gesetz, »der in göttlicher Anordnung seinen Befehl in das Empfinden aller Wesen legt«[12].

Mit diesen Aussagen ist ein Problem verbunden, das Ambrosius nicht ausdrücklich behandelt. Das Naturgesetz gilt immer, und oft spricht der Bischof, wenn er es anführt, von einem Zustand der Gegenwart, nicht aber von einem Zustand, der an die Zeit vor dem Sündenfall gebunden wäre. Die Frage, ob dieses Naturgesetz durch den Sündenfall eine Veränderung erfahren hat, stellt Ambrosius nicht. Wenngleich er um den Fluch über die Erde als Folge der ersten Sünde weiß, bestimmt er ihn doch nicht näher.[13] Die ganze Schöpfung ist von vornherein auf den Menschen abgezielt[14], und bereits im Schöpfungsanfang spiegelt sich die Frühlingszeit der künftigen Erlösung[15]. Von daher erscheint eine gewisse, sich in der Tierwelt abzeichnende Unausgeglichenheit nicht als nachträgliche Folge der Sünde, sondern eher als eine von Anfang an wegen der menschlichen Sünde geplante Ordnung. Man kann bei den Tieren Zwietracht, Gier und Habsucht feststellen[16] sowie Unordnung und

[8] Vgl ibid III,5,21(73).
[9] Vgl ibid III,9,40(86).
[10] Vgl ibid V,9,25(159f).
[11] Vgl ibid V,10,26(160f).
[12] ... qui ordinatione divina sensibus universorum suum infundat imperium... ibid V,10,29(163,9f); vgl auch ibid 23,82f(198f).
[13] Vgl Exc Fratr II,37f(CSEL 73,269f); Exp Ps 118,1,7(CSEL 62,9); Fid V,8,106 (CSEL 78,255); Ep 76,7f(PL 16,1061). Auch Noe 10,31(CSEL 32/I,433) vermerkt nur eine Einheit der Tiere mit dem Menschen in der Strafe, die sie vom Herrn der Tiere her impliziert. Vgl auch 4,10(419f); Exam IV,8,31(CSEL 32/I,137). Andere Aussagen von der Naturverderbnis unterstellen eine vernunftbegabte Natur: vgl Spir I,5,63(CSEL 79,41f); 9,111(63); Fug 1,3(CSEL 32/II,164f); 2,9(169); Expl Ps 61,32(CSEL 64,396); Parad 13,63(CSEL 32/I, 322f). Die hierbei oft anklingende Problematik von Röm 8,18 scheint Ambrosius nicht besonders zu interessieren. Die Natur hat einfach vom Menschen, ihrem Herrn, her Wert oder Unwert, wie zB die Aussage zeigt, daß die irdischen Dinge vor Gott als Opfer kein Gewicht haben wegen der Sünde des Menschen: Incarn 1,4(CSEL 79,226). Auch Ep 73,2f(PL 16,1251) sagt von der Sünde nur, daß sie die Bindung an das Naturgesetz lockert, nicht aber daß das Naturgesetz bzw die Natur sich ändert; ähnlich Fug 3,15(CSEL 32/II,175).
[14] Vgl Exam III,8,35(CSEL 32/I,82). Nach Noe 10,33(CSEL 32/I,433) ist den Tieren der Dienst am Menschen befohlen.
[15] Vgl Exam I,4,14(CSEL 32/I,12f).
[16] Vgl ibid V,14,47(176).

Zerstörungswut[17], immer aber wird im Zusammenhang gleich die Zweckmäßigkeit der Natur genannt, die solches Verhalten teilweise geradezu nahelegt oder zumindest ausgleicht.

3. Gottes Naturgesetz als Anspruch an den Menschen. Die Tatsache des Weiterbestehens des Naturgesetzes bedingt ihrerseits eine weitere Umformung des Gesetzesbegriffes. Dem Naturgesetz als bleibender Gesetzmäßigkeit entspringt ein ständiger Anspruch an den Menschen. Das Naturgesetz wird darin zu einem Gesetz im Sinne einer erlassenen Vorschrift, ihr entsprechend zu handeln.
Zwar erwähnt das Exameron anläßlich der Erschaffung des Menschen kein Gesetz, das Gott diesem gegeben hätte, doch wird innerhalb der Auslegung des Sechstagewerkes der Mensch oft auf die nach dem Naturgesetz lebenden Tiere hingewiesen, wobei dem Ungehorsam des Menschen der Gehorsam der Natur, der Unordnung unter den Menschen die Ordnung der Tierwelt gegenübergestellt erscheint.[18] Die Gesetzmäßigkeit der Natur wird so zu einem ständigen Anruf an den Menschen. Wenngleich eigentlich an den Menschen nach dem Sündenfall gerichtet, ist er doch seit Beginn der Schöpfung grundgelegt.
Das Meer kann eine Schule der Entsagung sowie der Frömmigkeit sein[19], das Gras mahnt zu geistiger Fruchtbarkeit[20], der Baum weist auf Christus hin[21]. Wie die Bienenkönigin milde in der Anwendung von Strafe ist, so sollen auch die Herrscher der Welt sein, »denn die Naturgesetze sind nicht in Buchstaben niedergeschrieben, sondern dem Verhalten eingeprägt«[22]. Die Vorbildlichkeit des Phönix mahnt zu geistigem Tod und zum Sterben in Christus.[23] Kraniche, Krähen, Schwalben und Tauben weisen den Menschen auf das rechte Verhalten hin.[24] Diese Ordnung der Natur ist maßgebend und darf nicht verletzt werden. Sie lenkt den rechten Gebrauch der

[17] Vgl ibid V,21,71(193). Gegen diese Meinung spricht auch nicht VI,2,4(206), wo einfach festgehalten wird, daß die Tiere nicht Sinnbilder der Sünden, sondern ihrer simplex natura nach, dh real zu verstehen sind.
[18] Vgl zB ibid III,17,70(107f); V,10,26—29(160—164); V,18,58(184f); VI,4,16—29 (212—223).
[19] Vgl ibid III,5,23(74f).
[20] Vgl ibid III,7,31(79f).
[21] Vgl ibid III,13,53(96f).
[22] sunt enim leges naturae non scriptae litteris, sed inpressae moribus. ibid V,21,68 (190,23f). Um dieses Naturgesetz kümmern sich nicht nur die Tiere, sondern auch die Menschen, wie das herangezogene Beispiel der Perser zeigt, die sich ähnlich wie die Bienen verhalten und an sich selbst die Strafe vollziehen; vgl ibid (191).
[23] Vgl ibid V,23,79f(197f).
[24] Vgl ibid V,15,50—19,63(178—188).

Geschlechtlichkeit[25] und der Ehe[26]. Ein Verstoß gegen sie ist Sünde.[27]
Selbst die scheinbare Unordnung im Reich der Pflanzen und Tiere dient der Besserung des Menschen und seiner Erziehung zur Ordnung hin. Damit nimmt sie eine Stellung ein, die der des mosaischen Gesetzes entspricht, indem sie wie dieses dem Menschen zuruft: Hab acht! »Niemand soll tadeln, daß der Schöpfer der Schlange seinen Geschöpfen giftige Arten von Tieren oder Gräsern beigegeben hat. Denn sie sind zu unserer Besserung gegeben, nicht zu unserem Verderben.«[28] Solche Geschöpfe vertreten die Rolle eines Zuchtmeisters, indem sie vor zu großer Üppigkeit bewahren, was dann wiederum auf ein geistiges Bemühen hinweist, sich vor dem Gift des Unglaubens zu hüten. Es gilt der Ruf des Gesetzes und des Propheten: Hab acht (vgl. Dt 4,9) und erkenne dich selbst (vgl. Hl 1,8).[29]
Ist hiermit eine Seite des Naturgesetzes angesprochen, die bereits für das mosaische Gesetz festgestellt wurde[30], so zeigt sich diese Verwandtschaft auch in einer anderen Eigenschaft. Als gestaltgewordene göttliche Ordnung und verkörperter göttlicher Wille besitzt die Schöpfung die Fähigkeit, in sich das künftige Heilsgeschehen auszudrücken und auf dieses hinzuweisen. In der Sammlung des Wassers am dritten Tage (vgl. Gen 1,9) ist die Mahnung beschlossen, nur eine Sammlung der Menschen zu kennen, die Sammlung in der Kirche.[31] Die Jahreszeiten werden zum Sinnbild der Heilsgeschichte und verkörpern im Winter die Zeit der Synagoge, im Frühling und Sommer die der Kirche und des Herrn.[32] Der Mond vermag den Menschen zu mahnen, nicht in der Tugend abzunehmen und beständig zu sein, ja er steht sogar für Christus selbst und ist Bild der Kirche, die nicht im eigenen Glanz, sondern im Glanze des Herrn leuchtet und so der wahre Mond genannt wird.[33] Gott hat auch eine Reihe von Analogien in die Natur gelegt, um seine Menschwerdung und Geburt aus der Jungfrau glaubhaft zu machen, wofür die Parthenogenese einiger Vogelarten den Beweis

[25] Vgl ibid V,3,9(146f).
[26] Vgl ibid V,7,19(154f).
[27] Vgl ibid V,3,9(147); auch VI,3,9(209f).
[28] nec hoc quispiam reprehendat, quod creator serpentis creaturis suis et alia vel animantium vel herbarum genera venenata miscuerit. nata sunt enim haec ad correptionem nostram, non ad deformationem. ibid VI,6,38(229,4—7).
[29] Vgl ibid VI,6,38f(229—231).
[30] Vgl aus den Aussagen über das mosaische Gesetz zB den Gedanken vom Pädagogen, S 111f, 378/85, oder die verwandte Vorstellung von den heilsamen Giften, S 121.
[31] Vgl Exam III,1,2(CSEL 32/I,60).
[32] Vgl ibid IV,5,20—22(127—130).
[33] Vgl ibid IV,8,31f(136—138); zum Bild: Rahner, Mysterium Lunae, 125—132.

liefern soll.[34] Es ist auch darauf hinzuweisen, daß nach der Aussage des Ambrosius die Formulierung des atl. Kultgesetzes an diese Natursymbolik anknüpfen konnte, wenn es z.B. die Turteltaube als Sinnbild der Keuschheit und die Taube als Ausdruck der Gnade übernimmt und sie für das Reinigungsopfer vorschreibt (vgl. Lv 12,8), was dann seinerseits auf das wahre Opfer Christi weiterweist.[35]

*

Nach den Aussagen des Examerons ist das Naturgesetz zunächst als aktive Setzung Gottes und als Kundgabe seines Willens verstanden, den er der Natur einprägt. Als verwirklichter Wille Gottes wird es zu einer bleibenden Ordnung und Gesetzmäßigkeit, zu etwas Gesetztem. Dieser Materie gewordene Wille Gottes (welche Veränderung er durch die Ursünde erfahren hat, ist nicht auszumachen) wird durch seine Beständigkeit zum eigentlichen Gesetz, d.h. zu einer an freie Wesen ergehenden Forderung, sich an die Ordnung und den Willen Gottes, so wie er sich in der Natur ausspricht, zu halten; wird zu einer Forderung Gottes an den Menschen, welche Bewahrung und Mahnung, aber auch eine positive Hinführung auf das Ziel der Erlösung umschließt. Damit bietet es die Anknüpfungspunkte, die das mosaische Gesetz aufgreifen kann und wird.

II. Das Gesetz im Paradies

Obwohl im Exameron kein Gesetz erwähnt wird, das dem Menschen bei seiner Erschaffung gegeben wäre, bleibt es nicht ohne Hinweis darauf, daß der Mensch von Anfang an ein solches Gesetz besitzt. Ist er doch in seiner Vollkommenheit der Abschluß der Schöpfung, »in dem die Herrschaft über alle Tiere, die Summe gleichsam des Alls und alle Schönheit der geschaffenen Welt gegeben ist«[36]. Die bereits damit ausgesprochene Verkörperung des göttlichen Willens im Menschen findet ihre besondere Ausprägung im Gedanken der Gottebenbildlichkeit. In seiner Geistigkeit trägt der Mensch die Züge Gottes, dessen Abbild er ist.[37] Die schönste Formulierung findet dieser Gedanke in der Aussage vom Ruhen Gottes im Menschen, womit zum Ausdruck gebracht ist, daß Gottes Wille im Menschen zu seiner Erfüllung kommt.[38] Wenngleich der Mensch durch

[34] Vgl ibid V,20,64f(188f).
[35] Vgl ibid V,19,62(187).
[36] ... in quo principatus est animantium universarum et summa quaedam universitatis et omnis mundanae gratia creaturae. ibid VI,10,75(260,24—26).
[37] Vgl ibid VI,7,40—43(231—234); VI,10,75(260f) und passim.
[38] Vgl ibid VI,10,76(261).

die Sünde die Gottebenbildlichkeit in ihrem eigentlichen Kern verliert, ist er doch gehalten, sie in der Sündenvergebung wiederzufinden.[39] In diesen Aussagen ist unschwer das Naturgesetz in seiner oben vermerkten dreifachen Ausformung[40] wiederzuerkennen: Gottes Wille setzt den Menschen als Vollendung der Schöpfung; der Mensch ist Gestalt gewordener, gesetzter Wille Gottes; die Freiheit des Menschen ist angewiesen, seiner menschlichen Natur als Ebenbild Gottes entsprechend zu leben.

In seinem Werk De paradiso kommt Ambrosius ausdrücklich auf das Gesetz Gottes, so wie es den Menschen von Anfang an trifft, zu sprechen. In dieser lehrhaften Schrift aus der Anfangszeit seines Bischofsamtes[41] behandelt er hauptsächlich den Sündenfall des Menschen und in einer Reihe von Fragen auch Sinn und Herkunft des Gesetzes.[42]
Ambrosius berichtet vom Paradiesesgebot, von allen Bäumen des Gartens zu essen, nicht aber vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (vgl. Gen 2,16 f). Bei der Antwort auf die Frage, ob ein solches Gebot, das die Erkenntnis des Guten und Bösen verbiete, überhaupt befolgt werden dürfe, stellt der Bischof zunächst das Wesen der Erkenntnis heraus, die nicht nur in einem oberflächlichen Wissen, sondern auch im Tun dessen besteht, das getan werden muß. Im Dienste so verstandener Erkenntnis steht das erwähnte Verbot, das ein hastig zusammengerafftes Wissen um Gut und Böse verhindern will.[43] Es geht Gott nicht um die Verhinderung der Erkenntnis, sondern um ihre Regelung, was Ambrosius damit deutlich macht: Adam hat sich durch die Übertretung schuldig gemacht, das aber setzt bereits eine Erkenntnis voraus, die er in der Existenz des Gebotes selbst besaß. Vor der Erkenntnis des Bösen

[39] Vgl ibid und VI,7,42(234).
[40] Vgl S 306.
[41] Die Schrift entstammt dem Jahre 377; vgl Palanque, Ambroise, 493; Dudden, Ambrose II, 680.
[42] Die Auslegung der Schrift wird von Anfang an durch die Vermengung von buchstäblicher und geistiger Exegese erschwert; vgl Parad 1,1—6(CSEL 32/I, 265—267). So ist das Paradies für Ambrosius zwar ein bestimmter Ort (vgl ibid 1,4f[266f]; 4,24[280]; auch Exp Ps 118,4,2[CSEL 62,68]; Expl Ps 1,35 [CSEL 64,31]; Dürig, Imago, 130f), aber nicht nur das Paradies des Urzustandes, sondern auch die eschatologische Größe des dritten Himmels von 2 Kor 12,4 (vgl Niederhuber, Eschatologie, 52—55). Andererseits steht das Paradies auch für die menschliche Seele (vgl ders, Reich Gottes, 40—42). Trotz allem darf die Frage nach dem Gesetz auch an De paradiso gestellt werden, weil sich Ambrosius in ihm bemüht, die Ereignisse im Paradies zu fassen; vgl zB Parad 2,7—9(CSEL 32/I,267—270).
[43] Vgl Parad 6,30(CSEL 32/I,287). Ähnlich äußert sich Ambrosius auch in 13,61 (322), wonach es nicht für alle gut ist, daß ihnen die Augen geöffnet werden. Auch 11,52(309) erscheint das Gebot zur Sicherung der menschlichen Erkenntnis erlassen.

ist jedem das Naturgesetz, d. h. die Richtschnur für gutes Handeln eingegeben. »In dieser Hinsicht kann auch ein Knabe kraft seiner Natur vollkommen sein, bevor er weiß, daß die Begierde Sünde ist, oder die Sünde der Begierde dann auch begeht. Deshalb wollte Gott, daß der Mensch in einer ersten Erkenntnis um das Übel wisse, damit er nicht gleichsam unfertig das Übel nicht meiden könne.« [44]

Ambrosius geht das Problem von einem neuen Einwand her an, nach welchem Adam gar nicht dem Gebot gehorchen konnte, bzw. keine Strafe verdiente, weil er ja noch gar nicht um Gut und Böse wissen konnte, bevor er von dem Baum gegessen habe. Der Bischof weist darauf hin, daß der Mensch schon vor dem Sündenfall aus den Geschenken, die Gott ihm gegeben, gelernt habe, »daß dem Urheber höchster Gehorsam gezollt werden müsse« [45]. Darüber hinaus liegt in der Kenntnis des Gebotes bereits eine Erkenntnis des Guten als dessen Befolgung und des Bösen als dessen Übertretung. »Wenn der Mensch auch nicht die Verbindlichkeit und Art der (einzelnen) Gebote kannte, so wußte er doch, daß dem Geber des Gebotes Ehrfurcht entgegengebracht werden müsse. Diese Meinung besaß er in seiner Natur, auch wenn er das Urteil über Gut und Böse (im einzelnen) nicht besaß.« [46]

Ambrosius führt den Gedanken weiter, indem er die Erkenntnis des Bösen vom Tun des Bösen unterscheidet. Erst das Tun des Bösen wird zur Sünde. Das Verbot Gottes richtet sich auf das Tun. Unausgesprochen wandelt sich der Baum der Erkenntnis zu einem Baum des Tuns von Gut und Böse und Gottes Gebot zu einem Verbot, das Böse zu tun. [47] Damit offenbart sich der Sinn des Paradiesesgebotes als Bewahrung vor dem Bösen und wird mit der Vorschrift eines Arztes verglichen, sich vor bestimmten Dingen zu hüten. [48] Gott will mit seinem Gebot eine oberflächliche Erkenntnis zugunsten einer wirklichen verhüten und zum Tun des Guten führen. [49]

Vom Sinn des Paradiesesgebotes spricht auch die Auseinandersetzung mit der Frage, ob Gottes Gebot nicht gegenstandslos wurde durch das Vorauswissen der menschlichen Sünde. Ambrosius weist

[44] ad quam partem etiam puer potest esse perfectus iure naturae, priusquam sciat concupiscentiam crimen esse vel concupiscentiae crimen admittat. ergo secundum perfunctoriam scientiam voluit deus hominem scire quod malum est, ne quasi inperfectus vitare non posset. ibid 6,31(288,23—289,1).

[45] ... summam auctori oboedientiam deferendam. ibid 6,32(289,16).

[46] etsi non intellegebat vim qualitatemque iussorum, sciebat tamen praeceptori deferendam esse reverentiam. habebat in natura hanc opinionem, etsi non habebat iudicium boni et mali. ibid (289,21—24).

[47] Vgl ibid 6,32—34(CSEL 32/I,289—292).

[48] Vgl ibid 7,35(292).

[49] Vgl ibid 7,36f(292—294).

darauf hin, daß innerhalb des Heilsganzen selbst das Versagen eine Möglichkeit darstellt, den Willen Gottes zu offenbaren, wofür das Beispiel des Judas angeführt wird, den Christus erwählt hat, um zu zeigen, daß Gott alle Menschen retten will.[50] So sollte auch das an Adam ergangene Gebot Gottes Willen offenbaren. Wenn Adam gesündigt hat, ist das allein seine Schuld. Gott gab das Gebot, um seinen Willen kundzutun, und weil es ohne Gebot und ohne Sünde vielleicht auch keine Tugend gegeben hätte.[51]
Nach dieser Darlegung geht Ambrosius auf den Menschen nach dem Sündenfall ein, indem er die durch den Sündenfall erworbene Erkenntnis und auch von Gott erhaltene Gebote unterstellt. Von dieser Situation sagt er dann: »Über die himmlischen Gebote urteilen wir nicht mit unseren leiblichen Ohren, sondern es werden — da es sich dabei um ein Wort Gottes handelt — in uns Einsichten wach über Gut und Böse (im einzelnen), während wir von Natur aus wissen, daß das Böse gemieden werden muß und uns das Gute befohlen ist. In diesem Befehl scheinen wir die Stimme Gottes zu hören, indem er das eine verbietet und das andere befiehlt.«[52] Diesen Befehl lesen wir nicht auf steinernen Tafeln, »sondern halten ihn durch den Geist des lebendigen Gottes eingeprägt in unseren Herzen. Also gibt sich unsere Einsicht das Gesetz.«[53] Nachdem Ambrosius auch noch das in Röm 2,14f geschilderte Verhalten der Heiden zum Beweis herangezogen hat, kann er schließen: »So ist der menschliche Geist sich gleichsam das Gesetz Gottes.«[54]

*

Diese Aussagen sprechen vom Naturgesetz und lassen an ihm drei Stufen unterscheiden.
Die erste Stufe ist von Anfang an gegeben und besteht aus der dem Menschen naturhaft innewohnenden Erkenntnis, das Gute tun und das Böse unterlassen zu müssen. Dieser oberste Grundsatz erwächst dem Menschen aus seiner Existenz, als eines Wesens, das von Gott mit der Wohltat des Lebens und der Versetzung ins Paradies bedacht ist.

[50] Vgl ibid 8,38f(294f). Einen ergänzenden Gedanken bringt 10,47(305,9—11): maluit enim deus plures esse quos salvos facere posset, quibus donaret peccatum quam unum solum Adam, qui liber esset a culpa.
[51] Vgl ibid 8,39(295f).
[52] non enim auribus corporis de mandatis caelestibus iudicamus, sed cum esset dei verbum, opiniones quaedam nobis boni et mali pullulaverunt, dum id quod malum est naturaliter intellegimus esse vitandum et id quod bonum est naturaliter nobis intellegimus esse praeceptum. in eo igitur vocem domini videmur audire, quod alia interdicat, alia praecipiat. ibid (296,4—10).
[53] ... sed cordibus nostris tenemus inpressum spiritu dei vivi. ergo opinio nostra sibi legem facit. ibid (296,13f).
[54] opinio igitur humana sibi tamquam dei lex est. ibid (296,18).

Die zweite Stufe erfaßt eine nähere Bestimmung dessen, was gut und böse ist. Sie wird greifbar im Paradiesesgebot, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen. Es ist die erste Entfaltung des obersten sittlichen Grundsatzes, die selbst dieser Entfaltung dient, da sie die Erkenntnis regeln soll. Neben der Erkenntnis soll sie in der Beherrschung auch das Handeln fördern.[55]
Die dritte Stufe des Naturgesetzes besagt eine naturhafte Erkenntnis des Guten und Bösen im einzelnen. Es ist das Naturgesetz, wie es sich nach dem Sündenfall in jedem Menschen zeigt. Ambrosius nennt hier eigentlich erst diese Form des Naturgesetzes lex. Es umfaßt die Gesamtheit aller naturhaft erkannten mandata und praecepta Gottes. Die vermittelnde Rolle spielt der menschliche Verstand, die opinio, welche das Gesetz formuliert und gleichsam mit ihm identisch ist.[56]
Das Naturgesetz, das bereits im Paradies dem Menschen gegeben ist, offenbart Gottes Willen und regelt die Erkenntnis dieses Willens, es mahnt und behütet, es will zur Tugend führen und paßt sich dabei klug dem Zustand des Menschen an.[57]

III. Das Naturgesetz bei Ambrosius

Da das Naturgesetz bei Ambrosius eine wichtige Rolle spielt, soll seine Lehre über dieses Gesetz in ihren Grundzügen skizziert werden.[58]

Wie bereits deutlich wurde, besteht das Naturgesetz in der allgemeinen und grundsätzlichen Forderung, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen.[59] Diese Gesetzesforderung gibt es bereits im Paradies.[60] Aufgabe des Naturgesetzes ist es, dem Menschen Gottes Willen kundzutun, was wiederum bereits für das Paradies gilt[61],

[55] Dies geht aus einer Reihe ergänzender Aussagen hervor: vgl Iac I,2,8(CSEL 32/II,8f); Int Iob III(IV),4,10(CSEL 32/II,254); Helia 4,7 (CSEL 32/II,416).
[56] Hinter diesem Gedanken steht die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen.
[57] In diesen Zusammenhang gehört auch die Aussage von Exp Ps 118,19,44(CSEL 62,444,12—14): quasi parvulis data ... cautiora praecepta, ne usurparent (Adam et Eva) sibi scientiam boni et mali, quam recto discrimine definire non possent. Nach ibid 1,14(14f) war die Einschärfung des Paradiesesgebotes vielleicht nicht so eindringlich wie die des mosaischen Gesetzes, wie der Anspruch der Propheten, des Evangeliums und der Apostel. Ähnlich wollte nach Abr I,4,23(CSEL 32/I,518) Gott im Paradies und in der ersten Zeit des Menschen diesen mehr durch Versprechung locken als durch Verbot und Strafe schrecken.
[58] Eine spezielle Untersuchung wäre interessant. Das zeigt bereits ein erster Blick auf die Fülle und die Komplexität der Aussagen über das Naturgesetz. Die bei Flückiger, Geschichte des Naturrechtes I,360—377 gegebenen Hinweise reichen nicht aus, die Ansicht des Ambrosius zu fassen.
[59] Vgl Parad 6,32—34(CSEL 32/I,289—292); 8,39(296).
[60] Vgl ibid 6,32(289).
[61] Vgl ibid 6,30(287).

aber auch für die spätere Zeit ausgesagt wird[62]. Auch nach Sündenfall und Vertreibung bleibt es in seinem Anspruch erhalten, wie die oft wiederkehrenden absoluten Aussagen von der ins Herz geschriebenen lex beweisen.[63]

In der Betonung des Naturgesetzes durch Ambrosius zeigt sich der Einfluß der Stoa.[64] Dabei wird der stoische Gedanke von der Verbindlichkeit der Natur für das Handeln des Menschen durch die Bindung der Natur und ihrer Gesetzmäßigkeit an den Schöpfer verchristlicht.[65] Auch weiß Ambrosius um den Zustand der gefallenen Natur[66] und faßt mit dem Begriff Natur im eigentlichen Sinn die Heilssituation des nicht gefallenen Menschen[67], so wie er auch die Wiederherstellung der Natur als wesentliches Element der Erlösung durch Christus sieht[68]. Dennoch stellt er immer wieder die faktische, alle Menschen umfassende und für alle Menschen in gleicher Weise zuständige Natur[69] in den Vordergrund und beurteilt sie günstig, wie die Aussagen über das Gesetz und die Schöpfung deutlich gezeigt haben[70], was durch vermehrte Belege leicht gestützt werden kann[71].

Die Natur ist eine für alle verbindliche Ordnung, die sich im Naturrecht, im ius naturae manifestiert.[72] Sie tritt dem Menschen gegenüber mit dem Anspruch auf, Gottes Willen zu offenbaren.[73] Kraft seines Verstandes kann der Mensch aus ihr die sittliche Forderung ablesen.[74] Die damit verbundene Hochschätzung des menschlichen Geistes fällt immer wieder auf.[75] Ja, die Unter-

[62] Vgl Fug 3,15(CSEL 32/II,175).
[63] Vgl zB Ep 37,18(PL 16,1088); 32(1091f); Ep 60,5(1185); Ep 73,2f(1251); Fug 3,15(CSEL 32/II,175).
[64] Vgl Pohlenz, Stoa I,447.
[65] Vgl zB Noe 2,4(CSEL 32/I,415); Abr II,11,93(CSEL 32/I,638); Exam passim. Eine gute Zusammenfassung der Abhängigkeit von der Stoa und der christlichen Umformung ihrer Gedanken durch Ambrosius bei Dudden, Ambrose II,551—554.
[66] Vgl zB Apol Dav 4,15(CSEL 32/II,309); 10,53(334f); 11,56(337f); Spir I,5,63 (CSEL 79,41f); 9,111(63); Exh virg 11,77(PL 16,359); Expl Ps 61,32(CSEL 64,396).
[67] Vgl Noe 5,12(CSEL 32/I,421).
[68] Vgl zB Ep 76,7f(PL 16,1261); auch Exp Luc VIII,1(CSEL 32/IV,392), Ios 11,63 (CSEL 32/II,1112).
[69] Vgl zB Noe 26,94f(CSEL 32/I,480f); Abr II,3,8(CSEL 32/I,570); 7,38(593); Nab passim(CSEL 32/II); Off III,3,19(PL 16,150); Exp Luc III,22(CSEL 32/IV,144); Expl Ps 61,32(CSEL 64,396).
[70] Vgl S 302/04.
[71] Vgl zB Ep 74,4(PL 16,1255); Ep 37,9(1086); Ep 41,7(1115).
[72] Vgl Noe 26,94(CSEL 32/I,480f); Exp Ps 118,15,1(CSEL 62,330); Off III,3,21 (PL 16,151) usw.
[73] Vgl Noe 2,4(CSEL 32/I,415).
[74] Vgl ibid und S 304f.
[75] Vgl zB Iac I,1,1—4(CSEL 32/II,3—6); Off passim, zB I,3,12f(PL 16,27); 24,106 (55); 50,252(100).

werfung des menschlichen Strebens unter seine ratio wird selbst l e x n a t u r a e genannt[76], wie auch die Unterwerfung unter Gott i u r e n a t u r a e gefordert ist[77]. Allerdings kennt Ambrosius auch in Verbindung mit dem menschlichen Geist Schwäche und Neigung zur Sünde, die den Verstand verdunkelt.[78] Die Natur tritt mit dem Anspruch eines Gesetzes an den Menschen heran, und alles was gegen die Natur verstößt, ist Sünde.[79]

Die Natur ist gestört. Diese theologische Aussage, die bereits vermerkt wurde[80], läuft neben den positiven Äußerungen her. Die Natur scheint mit der Sünde selbst gleichgestellt, wenn sie als Quellort der Sünde bezeichnet wird und gleichsam wesensnotwendig zur Sünde führt.[81] Die Bindung an das Naturgesetz ist gelockert, der Mensch kennt es, gehorcht ihm aber nicht.[82] Vielleicht ist hier der bereits geäußerte Gedanke im Spiel, demgemäß die eigentliche Störung beim Menschen liegt, während die Naturordnung als solche erkennbar und erhalten bleibt.[83] Der Mensch bedarf eines geschriebenen Gesetzes, das ein wenigstens teilweiser Ersatz sein sollte, um ihn unter Gottes Herrschaft zu stellen.[84] Das gilt für das mosaische Gesetz[85] wie auch für die vor ihm liegende Ansätze[86].

So überrascht denn auch nicht, daß das mosaische Gesetz sich an das Naturgesetz anschließt und in seinen Forderungen und Vorchriften die Naturordnung aufgreift[87], was auch für die christliche Fastenordnung gilt[88] und für Staatsgesetze verbindlich ist[89]. Gemessen an den späteren Gesetzesformen ist das Naturgesetz die v e r a l e x, die der menschlichen m e n s als Abdruck der i m a g o

[76] Vgl Off I,47,228(PL 16,91).
[77] Vgl Expl Ps 36,16(CSEL 64,81f).
[78] Vgl Exp Ps 118,22,9f(CSEL 62,492—494). Daß der Verstand im ersten Menschen gefallen ist, zeigt Abr II,2,5(CSEL 32/I,568).
[79] Vgl zB Virg I,6,28(PL 16,196f); Off I,26,122—125(PL 16,59f); III,3,22f(151); 4,28(153); Exam V,3,9(CSEL 32/I,147); VI,3,9(209f); 4,22(218f); Noe 17,59 (CSEL 32/I,455); Cain II,9,28(CSEL 32/I,402); Abr II,11,93(CSEL 32/I,638); Expl Ps 1,47(CSEL 64,39f) usw.
[80] Vgl Anm 66.
[81] Vgl Apol Dav 4,15(CSEL 32/II,309,10f): culpam itaque incidisse naturae est, diluisse virtutis.
[82] Vgl Ep 73,5(PL 16,1252).
[83] Vgl S 302/05; auch Exp Luc VII,141(CSEL 32/IV,345).
[84] Vgl Ep 73,1—5(PL 16,1251f).
[85] Vgl ibid 2(1251).
[86] Auch wenn es vor dem mosaischen Gesetz kein geschriebenes Gesetz gab und die vormosaischen Ansätze sich in besonderer Weise auf das Naturgesetz beziehen, gehört die Unterwerfung unter den positiv geoffenbarten Willen Gottes zum Gesetz, wie es bei Noe (S 317/20) und Abraham (S 323/26) deutlich wird.
[87] Vgl Exam V,19,62(CSEL 32/I,187); Cain I,10,42(CSEL 32/I,374); Helia 4,6 (CSEL 32/II,415); Exp Luc VIII,1(CSEL 32/IV,392).
[88] Vgl Helia 4,6(CSEL 32/II,415). [89] Vgl Exam V,21,66(CSEL 32/I,189).

dei eingeprägt ist[90] und als verbum dei beim Menschen bleibt[91]. Aus dem ius naturae stammend steht es über dem positiven Gesetz, was in erster Linie von den Staatsgesetzen, aber wohl auch von den anderen Formen, wie dem mosaischen Gesetz, gilt.[92]

Andererseits ist das Naturgesetz — und hier steht die christliche Beurteilung der gefallenen Natur und nicht das optimistische Naturverständnis der Stoa im Vordergrund — für den Christen nicht letzte Norm, bei welcher er stehen bleiben dürfte, da er zu Höherem berufen ist[93], so wie auch Christus gegenüber der Natur, an welche sich das mosaische Gesetz mit seinen geringeren Forderungen anschließt, einschneidende Neuerung verlangt[94]. So verstanden ist auch das Naturgesetz nur figura, die vom Evangelium als dem signaculum veritatis überboten und abgelöst wird.[95]

§ 2. Das Gesetz in der vorpatriarchalischen Zeit

Die Frage nach dem Gesetz in der vorpatriarchalischen Zeit kann bei Kain und Abel sowie bei Noe ansetzen, denen Ambrosius jeweils eine eigene Schrift widmet. Dabei ist zu beachten, daß dieses Gesetz nicht Gegenstand einer eigentlichen Darstellung ist, vielmehr muß die Auffassung des Bischofs aus gelegentlichen Äußerungen zusammengetragen werden. Die Aussagen über die vorpatriarchalische Zeit sind — von den erwähnten Schriften abgesehen — naturgemäß selten. Was andere Gestalten dieser Zeit

[90] Vgl Ep 37,32(PL 16,1091f); Abr II,6,35(CSEL 32/I,591).
[91] Vgl Ep 37,18(PL 16,1088).
[92] Vgl Abr I,2,8(CSEL 32/I,508).
[93] Vgl Exp Luc V,75(CSEL 32/IV,211).
[94] Vgl ibid VIII,1(392). Flückigers abwertendes Urteil (vgl Geschichte des Naturrechts I,374—376), Ambrosius binde die natürliche Ethik an die Laien und behalte die Nachfolge Christi den Ordensleuten vor, indem er die stoische Unterscheidung von mittleren und vollkommeneren Pflichten in die christliche Ethik übernehme, ist nicht richtig. Ambrosius übernimmt zwar diese Unterscheidung und wendet sie auch auf die evangelischen Räte an, spielt diese aber nicht (wenigstens nicht im Gesamt seiner Aussagen) gegen die natürliche Ethik aus. Sicher sind ihm die evangelischen Räte etwas Höheres als die Forderungen des ‚allgemein' christlichen Bereichs, doch wird dieser klar von bloß natürlicher Sittlichkeit geschieden. Wenn auch die Naturgesetzlichkeit zur christlichen Ethik gehört, so ist diese (und nicht nur die Ordnung der Räte) doch wesentlich mehr. Man kann nicht den Unterschied zwischen christlicher Ethik und evangelischen Räten mit Natur und Gnade wiedergeben. Wenn dies Vid 12,72f(PL 16,256) geschieht, dann ist damit eine scharfe Pointierung der Räte versucht, die sich zudem vom atl Zustand abhebt und so mit Natur und Gnade die atl Ordnung und die mit Christus anbrechende neue Situation meint. — Die Zusammengehörigkeit des debitum naturae und des debitum salutis et gratiae zeigt Exp Ps 118,20,30(CSEL 62,459). — Zum Problem vgl S 441, Anm 221.
[95] Vgl Expl Ps 43,59(CSEL 64,303).

angeht, beschränken sie sich auf gelegentliche Äußerungen, die denen über über Kain, Abel und Noe nichts Wesentliches hinzufügen.[96]

I. Kain und Abel

Der heilsgeschichtliche Status der vorabrahamitischen Zeit ist in seinen Anfängen nicht verschieden von dem Zustand der ersten Menschen nach dem Sündenfall. Er steht unausgesprochen hinter allen Aussagen über Kain und Abel.

In dichterischer Sprache zeichnet Ambrosius die Naturwidrigkeit des Brudermordes in der Schilderung der Unfruchtbarkeit des Bodens, auf dem dieser Mord geschah.[97] Die in ihm faßbare Verfehlung gegen die oboedientia naturae liegt in der falschen Einstellung Kains gegenüber Gott begründet.[98] Dabei wird, gemessen an der ersten Sünde des Menschen, ein Umsichgreifen der Sünde erkennbar: Kain verstößt nicht ‚nur' gegen ein Gebot Gottes, sondern gegen die Selbstverständlichkeit der Naturordnung, was sich in dem Vorwurf Gottes zeigt: »In dir nur hat die Natur ihre Gesetze verloren.«[99] Kain hat sich gegen das Naturgesetz gestellt und damit die »Ansprüche des göttlichen Gesetzes verletzt«[100]. Auch Gottes positives Gesetz fand in Kain bereits eine Differenzierung gegenüber dem an die ersten Menschen ergangenen. Als nämlich Kains Opfer — im Gegensatz zu dem Abels — gegen Gottes Gesetz verstieß, indem jener es an der rechten Gesinnung fehlen ließ, wird ihm die Aufforderung Gottes zuteil: Höre auf (vgl. Gen 4,7).[101] Darin sieht Ambrosius eine Entfaltung des göttlichen Anspruches an den Menschen: »Alles lehrt Gott. Zuerst, daß du nicht sündigst, wie er bei Adam mahnte, dann aber: Wenn du gesündigt hast, höre auf, wie du bei Kain belehrt wirst. Rot werden müssen wir und die Sünde verdammen, nicht aber sie verteidigen. Durch die Scham wird die Schuld verringert, durch die Verteidigung aber vergrößert. Im Schweigen werden wir gebessert, durch streitende Reden fallen wir. So soll wenigstens Scheu sein, wo keine Vergebung ist.«[102]

[96] Belege hierfür erübrigen sich, da ein Katalog solcher Stellen zu weit führen würde. Erwähnung finden zB oft Henoch, Loth, Methusalem.
[97] Vgl Cain II,8,26(CSEL 32/I,400).
[98] Vgl ibid 9,28(402).
[99] ... in te solo leges suas natura amiserit. ibid 9,29(402,25f).
[100] ... legis divinae iura violaverat. ibid 9,33(405,23).
[101] Ambrosius gibt den Vers nach der LXX wieder: si recte offeras, non recte autem dividas, peccasti; quiesce (cf Gen 4,7). ibid 6,18(394,3f); vgl 6,21.23 (396f.398f).
[102] omnia docet deus, primum ne pecces, ut in Adam monuit, secundo, si peccaveris, quiescas, ut in Cain doceris. erubescere enim debemus et condem-

Der gleiche Gedanke zeigt sich dann auch in der Auslegung der siebenfachen Strafandrohung für eine eventuelle Ermordung Kains (vgl. Gen 4,15). Sie besagt eine gesetzesmäßige Anordnung, in ihr wird die lex divinae mansuetudinis offenbar.[103] Sie mahnt auch die Richter zu Großmut und Geduld. Die sich entfaltende Offenbarung des Willens Gottes zeigt dann auch noch die 7mal 70-fache Strafe Lamechs (vgl. Gen 4,24). Die Strafe ist deswegen so groß, weil Lamech eine bereits gewachsene Verantwortlichkeit besaß und, »was er bei einem anderen getadelt sah, hätte vermeiden müssen«[104].

Von heilsgeschichtlichem Interesse und mit der Frage nach dem Gesetz zusammenhängend ist auch die Ablösung Kains durch den jüngeren Abel[105], die abgesehen von der moralischen Anwendung auf die Bekehrung der Seele einen bereits in der ersten Generation liegenden Versuch eines Neuanfanges anzeigt, während Kain die sündhafte Einstellung Adams fortsetzt[106]. Abel ist der Gerechte und Heilige[107], der dem göttlichen Gesetz anhängt[108], was sich dann auch darin äußert, daß sein Handeln bei der Darbringung des Opfers praktisch den Bestimmungen des späteren mosaischen Gesetzes entspricht[109].

II. Noe

Höhepunkt der vorpatriarchalischen Zeit ist Noe. In ihm kulminiert der erste Abschnitt der Heilsgeschichte, der in dem Geschehen der Sintflut seine Wende hat. Ambrosius widmet Noe und der Flut eine seiner schönsten und ausgewogensten Schriften, in der die Ereignisse um Noe fortlaufende Deutung finden. Dabei kommt immer zuerst der Wortsinn der Schrift zu seinem Recht, bevor er übertragene Anwendung findet.[110]

nare peccatum, non defendere, quoniam pudore culpa minuitur, defensione cumulatur, et silendo corrigimur, contentione prolabimur. sit saltim verecundia, ubi non est absolutio. ibid 7,24(399,8—13).

[103] Vgl ibid 9,38(408,14).

[104] ... quod in altero reprehensum adverterat cavere debuerat. ibid (409,4). In Exp Ps 118,7,15(CSEL 62,136,9) wird Kain als divinae sententiae auctoritate damnatus bezeichnet und in Parallelität zu Adam unter die gleiche Strafe gestellt.

[105] Zum Gedanken vgl Cain I,1,3(CSEL 32/I,339) und 3,10(345), S 163/66.

[106] Vgl ibid I,1,3(339f); 3,10f(345f); Expl Ps 36,20(CSEL 64,87) und Exp Ps 118,11,25(CSEL 62,249).

[107] Vgl Cain I,9,37(CSEL 32/I,371); Expl Ps 35,7—9(CSEL 64,55—57).

[108] Vgl Cain I,4,14(CSEL 32/I,349f); 1,4(340).

[109] Vgl zB ibid 10,42(374); 7,26(362); II,1,5(380); 2,7(382). Zur Parallelität mit dem mosaischen Gesetz gehört noch die Tatsache, daß Abel wie das Gesetz eine typologische Bedeutung besitzt, vgl S 165, Anm 127 f.

[110] Der Literalsinn ist das erste, auch wenn das Werk von Daniélou, Sacramentum futuri, 93, „un traité d'anthropologie allégorique" genannt wird.

Die Zeit des Noe ist durch einen sittlichen Niedergang gekennzeichnet, der sich besonders in den Giganten (vgl. Gen 6,1—4) kundtut, in denen sich die Herrschaft des Fleisches über den Geist offenbart.[111] Im Unterschied dazu ist Noe die Verkörperung der Heiligkeit und Gerechtigkeit, weshalb Gott ihn als Wurzel des ganzen Menschengeschlechtes vor der Flut bewahrt.[112] Gott kündet ihm einen Bund an und setzt in ihm einen neuen Anfang.
Dieser Neuanfang zeigt sich zunächst in der Zahlensprache. Die Äußerungen des Ambrosius, der offensichtlich mit den von der Schrift gelieferten Daten nicht zurecht kommt, lassen diesen Neuanfang trotzdem erkennen. Die Schrift berichtet, daß die Arche am 27. Tag des 7. Monates gelandet ist (vgl. Gen 4,4/LXX) und am 27. Tag des 2. Monates verlassen wurde (vgl. Gen 8,14—16/LXX und M). Die Arche landet also genau ein Jahr nach dem Beginn der Flut, was auch Philo berichtet.[113] Ferner beginnt im siebenten Monat jeweils das neue Jahr der Indiktionen und bringt der zweite Monat den Beginn des Frühlings, worin sich ebenfalls der Neuanfang widerspiegelt.[114] Das gleiche meint auch die Bemerkung, daß der neue Anfang in das 601. Jahr des Noe fiel.[115] In ihm wird nach außen hin dokumentiert, was in der inneren Ordnung der Tugend bereits vorher da war: Noe war in der Generation der Sünder der Erste an Tugend und ist so in der zweiten Generation der Erste in der Zahlenordnung. Er war der »Erste der ersten Generation und der Ursprung der späteren«[116]. Darüber hinaus bringt die Zahl 600 Noe in eine Beziehung zu Adam, da sein 600. Lebensjahr auf den sechsten Tag verweist, an dem Adam geschaffen wurde. »Die gleiche, d. h. die gleichklingende Zahl wird im Urheber (der Sünde) und im Wiederhersteller gewahrt.«[117] Diese Aussage, die Noe gleichsam zu einem neuen Adam werden läßt[118], fin-

[111] Vgl Noe 4,8(CSEL 32/I,418).
[112] Vgl ibid 1,1(413); 4,10(420); auch Off I,25,121(PL 16,59); Exp Ps 118,7,15 (CSEL 62,136).
[113] Vgl Philo, Quaest in Gen II,31 (Aucher VI,330f). Von Philo übernimmt Ambrosius ein falsches Datum für den Beginn der Flut, nämlich den 27. Tag des 7. Monats, geht aber nicht auf die Berechnung Philos ein. Mit dem aus der LXX stammenden Termin der Landung der Arche (M hat dagegen den 17. Tag des 7. Monats) ergibt sich ein Zeitraum von genau einem Jahr.
[114] Vgl Noe 17,60(CSEL 32/I,455—457). Dies kann man mit Bestimmtheit dem nicht einfachen Text entnehmen, dessen Aussagen nicht alle auf einen Nenner zu bringen sind; vgl auch 14,48(445). — Die Indiktionen sind ein 15-jähriger Steuerzyklus.
[115] Vgl ibid 20,71(465).
[116] et primae generationis primus fuit et posterioris principium. ibid 20,71(465, 20f).
[117] idem numerus, h.e. qui par dicitur, et in auctore et in reparatore servatur. ibid 14,48(446,20f).
[118] Zum Gedanken des neuen und neuesten Adam vgl S 407/09.

det immer wieder ihre Bestätigung[119], wie überhaupt der Gedanke des Neuanfanges mit Noe eng verbunden ist[120].

Mit dem Gedanken des neuen Anfanges ist der des Bundes verknüpft, den Gott mit Noe eingeht und der diesen zum »Erben der göttlichen Gnade«, zum »Besitzer des himmlischen Erbes und Genossen der seligen Güter«[121] macht. Ferner geht mit dem Neuanfang eine Betrachtung des Gesetzes Hand in Hand, die über die bisherigen Aussagen hinausgeht. Erscheinen bereits die mit dem Bau der Arche verbundenen Befehle Gottes als mandata dei und damit als Willensoffenbarung Gottes[122], so nimmt diese nach der Sintflut besondere Form an. Schon das Verlassen der Arche, das Noe erst nach ausdrücklichem Befehl Gottes unternimmt — indem er »sich nichts anmaßt« und in dieser Formulierung in Parallele zu Abel gesetzt wird[123] —, läßt in Gottes Gebot und Noes Reaktion wieder den Neuansatz erkennen. Auch das Opfer Noes, das dieser aus eigenem Antrieb darbringt und in welchem er Sinne und Verstand Gott unterwirft, zeigt ihn an.[124]

Die Sintflut selbst trägt Züge des Gesetzes: »Wenn Gott sich auch strafend gegen das Menschengeschlecht gewendet hatte, so hatte er dennoch erkannt, daß die Strafe des Gesetzes mehr dazu diente, Furcht und Erkenntnis der Lehre zu bewirken als eine Veränderung der Natur, die in einigen gebessert, aber nicht in allen geändert werden kann. So strafte Gott, damit wir fürchteten, erbarmte sich, damit wir erhalten blieben. Strafte einmal als furchterweckendes Beispiel, erbarmte sich aber gegenüber dem Rest, damit nicht immer die Bitternis der Sünde herrsche, zumal einer, der zu häufig strafen will, eher als hart denn als strenge gilt.«[125] So wird die Flut auch

[119] Vgl zB Noe 24,86(CSEL 32/I,474f), wo Noe dem neugeschaffenen Menschen gleichgestellt erscheint; 29,107f(485f) mit der Parallelisierung von Noe und Adam: Wie der aus dem Paradies vertriebene Adam als Bauer lebt, so kommt Noe aus der Arche und bebaut das Land, wobei der Neuanfang betont wird. Dies wird vor allem darin deutlich, daß Noe als agricola dem Taglöhner Adam, der nur operator terrae ist, gegenübersteht. In 30,115(490) wird Noe schließlich mit Adam vor dem Sündenfall verglichen.

[120] Der Gedanke des Neuanfanges wird immer wieder hervorgehoben und bis in Einzelheiten hinein ausgezeichnet: zB im Raben, der als Bild der Sünde nicht mehr in die Arche zurückkehrt, vgl ibid 17,63(458); oder in der Taube, die einen Ölzweig heimbringt, vgl ibid 19,68f(462). Zum Gedanken des Neuanfanges bei Noe und seiner Geschichte vgl Daniélou, Déluge, baptême, jugement, 99—103; ders, Sacramentum futuri, 69—71.75.

[121] ... divinae est heres gratiae, ipse caelestis possessor hereditatis, beatissimorum consors bonorum. Noe 10,35(435,5—7).

[122] Vgl zB ibid 13,47(444f).

[123] Vgl ibid 21,75(467,13): sed iustus nihil sibi adrogat; auch Cain I,1,3(CSEL 32/I,340,5f).

[124] Vgl Noe 22,78f(CSEL 32/I,469f).

[125] etsi vindicaverat in hominum genus, tamen cognoverat quia vindicta legis ad timorem proficit et cognitionem doctrinae magis quam ad naturae commu-

zum Ausdruck der Liebe Gottes, die einige wenige straft, aber viele rettet; die Gottes Milde zeigt, aber keine falsche Sicherheit und Nachlässigkeit aufkommen läßt.[126] Die Rolle der Flut setzt sich in die Zukunft hinein fort: Der bleibende Rhythmus der Jahreszeiten und die in ihm sichtbar werdende Ordnung ist in ihrem Werden und Vergehen beständige Mahnung an den Menschen.[127]
Die nach der Flut einsetzende Zeit wird aufs neue unter Gottes Gesetz gestellt. Der Mensch steht unter dem Auftrag der Entfaltung und Vermehrung sowie der Herrschaft über die Tiere (vgl. Gen 9,1f), in welcher die Beherrschung der irdischen Leidenschaften durch den Geist zum Ausdruck kommt.[128] Ihr dient auch das eigentliche Noegebot (vgl. Gen 9,3—7), das mit seinem Hinweis auf die dem Menschen als Nahrung dienenden Kriechtiere und Pflanzen (vgl. Gen 9,3) von der notwendigen Wahl zwischen schlechten und guten passiones spricht, durch deren Genuß der Mensch zum Leben gelangen soll.[129] Dabei handelt es sich um ein Gebot, das ausdrücklich als für alle Menschen verpflichtend bezeichnet wird und deswegen auch eine entsprechend geringe Forderung bringt: »Ein für alle gegebenes allgemeines und umfassendes Gebot nennt nämlich keine hohen Tugenden, die nur von wenigen erfüllt werden können. Vielmehr soll auch der, welcher die schweren Speisen der Tugend nicht ertragen kann, solche Leidenschaften haben, die nicht schaden, sondern erfreuen.«[130] Daran anschließend geht Ambrosius auf das Verbot des Blutgenusses ein (vgl. Gen 9,4). Die Auslegung ist nicht mehr erhalten, gehört aber in die spürbare Textlücke[131], wie die plötzliche Erwähnung der Belehrung des Moses über die insufflatio animae zeigt, an die sich eine eingehende Untersuchung über das Begriffspaar Blut und Seele anschließt.[132] Wenn auch keine Erläuterung des Verbotes von Blutgenuß durch das Noegebot zu finden ist, so zeigt doch diese Erwähnung des Mosesgebotes, wie nahe jedenfalls die beiden Vorschriften zueinander

tationem, quae corrigi in aliquibus potest, in omnibus mutari non potest. vindicavit ergo dominus ut timeremus, pepercit ut reservaremur, et vindicavit semel ad exemplum timoris, pepercit in reliquum, ne dominaretur semper amaritudo peccati, simul quia si quis peccata cupiat frequentius vindicare, asper magis quam censorius habetur. ibid 22,80(470,8—16).

[126] Vgl ibid (470).

[127] Vgl ibid 23,82(471f).

[128] Vgl ibid 24,86f(473—475).

[129] Vgl ibid 25,89.91(477).

[130] generale enim omnibus et commune praeceptum non altiora indicit genera virtutum, quae utique paucorum sunt, sed etsi quis virtutum epulas fortiores sibi exhibere non possit, huiusmodi tamen habeat passiones, quae non noceant, sed delectent. ibid 25,91(477,23—478,2).

[131] Gen 9,4 ist der einzige Vers, der in der laufenden Deutung des Noegebotes nicht erklärt wird.

[132] Vgl Noe 25,92f(CSEL 32/I,478f).

stehen. Ja noch mehr: Der höhere Sinn der Vorschrift sieht im Blut die Tugend, die wie dieses nicht dem Fleisch verbunden sein darf. Der weitere Gedankengang biegt eigentlich das Verbot des Blutgenusses um, indem unausgesprochen nicht der Genuß des Blutes, sondern des Fleisches, d. h. des Irdischen untersagt wird, wobei dies in Christus seine Erfüllung findet, dessen Speise der Wille des Vaters ist (vgl. Jo 4,34). So wird auch diese Erfüllung des Gebotes in Christus sich sowohl auf das noachitische wie auch auf das mosaische Gebot beziehen.[133]

Zum Noegesetz gehört die Androhung Gottes, alles vergossene Menschenblut von Tier wie Mensch zurückzufordern (vgl. Gen 9,5). Im Verbot des Blutvergießens richtet sich Gott gegen die Zwietracht der Menschen, die untereinander durch das ius naturae verbrüdert sind, wobei der Begriff der Brüderlichkeit auf die Gewichtigkeit des Gebotes weist.[134] Die Strafandrohung, für vergossenes Menschenblut vom Mörder dessen Blut zu nehmen (vgl. Gen 9,6), wird auf die Ruhelosigkeit des Mörders gedeutet, doch wird — im Rückgriff auf den vorherigen Vers — auch die den Haustieren angetane Grausamkeit mit Strafe bedacht. Darin zeigt sich Gottes Gebot als ein Erweis seiner Sorge um den Menschen und ein Hinweis darauf, die Rache Gott zu überlassen.[135]

Ein interessanter Hinweis auf das göttliche Gesetz zeigt sich dann in der Erklärung des Bogens, den Gott zum Zeichen seines Bundes in die Wolken stellt (vgl. Gen 9,13—16). Ambrosius sieht in ihm nicht den Regenbogen, der ja nur am Tage sichtbar wird[136], sondern den Kriegsbogen Gottes. Auf die Seite gestellt ist er zugleich Ausdruck der Spannung wie Lockerung. »Es ist die Kraft des unsichtbaren Gottes, die im Bild dieses zu entspannenden oder zu spannenden Bogens nach göttlichem Willen durch Barmherzigkeit oder Macht geleitet wird, die weder duldet, daß alles durch eine zu große Entspannung verwirrt, noch durch eine zu große Erschütterung gestört wird.«[137] Der Bogen ist nicht nur Symbol des göttlichen Schut-

[133] Vgl ibid 25,93(479f). Die Nähe zum Mosesgesetz zeigt sich auch darin, daß der Monat des Neuanfangs bei Noe der erste Jahresmonat nach dem Gesetz ist; vgl ibid 20,73f(466). Andererseits darf nicht vergessen werden, daß Christus bereits in Noe gegenwärtig ist. Dieser wird durch Christus befreit, was sich vor allem in den 350 Jahren, die Noe nach der Flut noch lebt, dokumentiert, wobei die 300 auf das Kreuz Christi, die 50 auf die Erlösung weist; vgl ibid 33,123(495). Nach Tob 20,75(CSEL 32/II,563) besitzt Noe in dem Gewand, das seine Söhne über ihn breiten, das verbum dei. Nach Exp Luc III,48(CSEL 32/IV,135f) ist im Bau der Arche die Kirche im Typus gegründet; vgl auch II,92(95), Off I,18,78(PL 16,46). Noe wird selbst zum Typus Christi, vgl Expl Ps 39,6(CSEL 64,216f).

[134] Vgl Noe 26,94—96(CSEL 32/I,480f).

[135] Vgl ibid 98—100(482f).

[136] Vgl ibid 27,103(484).

[137] est ergo virtus invisibilis dei, quae et specie istius arcus extendendi et

zes beim Gewitter, sondern auch Zeichen seines mächtigen Anspruches, wobei immer noch Gottes Milde das Übergewicht hat, da er den Bogen, nicht aber den Pfeil zum Zeichen nimmt. »Und deswegen stellt der Herr in den Wolken lieber den Bogen als den Pfeil auf, d. h. nicht das, was verwundet, sondern was zwar das Zeichen des Schreckens besitzt, gewöhnlich aber keine Wunde verursacht.« [138] Damit wird der Sinn des Bündnisses mit Noe und der an ihn ergangenen Gebote sichtbar.
Dieses Gebot ist trotz des in ihm erkennbaren Neuansatzes, der auch in der anschließenden Erklärung des Weinberges anklingt, wo Noe seinen Lohn erhält, mit der Sünde verbunden. An der Sündhaftigkeit des Menschen wird auch die Flut nichts ändern. [139] Sie setzt sich dann bereits in den Söhnen Noes durch [140], von denen vor allem Cham der Sünde Erbe weiterträgt [141]. Wie von Adam, so stammen auch von Noe zwei Richtungen ab [142], und bereits Chams Enkel Nemrod ist wieder ein Gigant, so daß das Buch Noe dort schließt, wo es begonnen hat, bei der Sünde des Menschen [143].

*

Die Aussagen über Gottes Gesetz in der vorpatriarchalischen Zeit lassen folgendes erkennen:

1. Die vorpatriarchalische Zeit ist eindeutig an Gottes Gesetz gebunden. Gottes Ordnung und Wille offenbart sich zunächst im Naturgesetz, an welches vor allem die Darlegung der Sünde Kains anschließt, wie auch in positiven Anordnungen Gottes, denen sich die Gerechten jenes Zeitabschnittes beugen. Die Sünde setzt sich über das Gesetz hinweg und hat die Flut zur Folge, die so Ausdruck des Gesetzes wird, eine Konsequenz der Ordnung Gottes.

2. Die im Gesetz gegebene Willensoffenbarung Gott nimmt in dieser Zeit eine größere Entfaltung an, die mit der Sünde des Menschen in Zusammenhang steht. War Gottes Mahnung an Adam auf

remittendi moderatur pro divina voluntate misericordia potestate, quae neque omnia confundi nimia solutione neque disrumpi nimia inruptione patiatur. ibid 104(484,23—27).

[138] et ideo dominus in nubibus arcum magis quam sagittam ponit, i. e. non illud quod vulneret, sed quod habeat terroris indicium, vulneris effectum habere non soleat. ibid (485,2—5).

[139] Vgl ibid 22,80(470), wo die Festlegung, keine Flut mehr zu schicken, gewissermaßen als Resignation Gottes erscheint.

[140] Vgl ibid 30,114—34,128(490—497).

[141] Vgl ibid 30,114f(490f); Cham als Erbe des Bösen auch in Abr I,9,84(CSEL 32/I,555).

[142] Vgl Noe 32,120—122(CSEL 32/I,493—495).

[143] Vgl ibid 34,127f(496f).

die Warnung vor der Sünde beschränkt, so tritt bei Kain die Aufforderung zur Buße hinzu, in der sich Gottes Wille als lex mansuetudinis offenbart. Die Willensoffenbarung Gottes steigert sich bei Lamech, der im bösen Beispiel Kains einen deutlicheren Hinweis auf Gottes Ordnung besaß, und wird noch detaillierter im Noegebot.[144] Mit der Steigerung der Willenskundgabe Gottes ist der Gedanke einer Steigerung der Sünde verbunden, die sich bei Kain im Brudermord ausspricht, der nicht nur Gottes Gesetz und ausdrücklichen Befehl, sondern auch die Selbstverständlichkeit der Naturgesetzlichkeit mißachtet. Sie findet sich unausgesprochen auch in der Verderbtheit der Giganten und der Sünde Chams.

3. Über die Natur des Gesetzes findet sich eine Reihe von Aussagen. Es wird deutlich als Kundgabe des göttlichen Willens verstanden. Mit dieser Kundgabe ist die Abschreckung vor dem Bösen durch Androhung und Vollzug der Strafe verbunden. Das Gesetz soll vor Nachlässigkeit und Verwegenheit bewahren, vermag aber die einmal gefallene und zur Sünde hinneigende Natur des Menschen nicht zu ändern. Die Form des Gesetzes beschränkt sich, wie schon das Paradiesesgebot, auf die Fassungskraft des Menschen, dem im allgemeinen keine Höchstleistung in der Tugend zuzumuten ist. Darin offenbart sich das Gesetz als an alle Menschen gerichtet und für alle verbindlich. Die alle Menschen schlechthin bindende Kraft ergibt sich aus der Tatsache, daß dieses Gesetz das Naturgesetz ist oder die Forderung des Naturgesetzes im Auge hat und auch von Anfang an die Aufgabe erhält, auf die geistige und eigentliche Wirklichkeit hinzuführen, die in Christus und seinem Evangelium erfüllt ist.

4. Damit wird die Bindung des Gesetzes der vorpatriarchalischen Zeit an die Heilsgeschichte deutlich. Sie und die in ihr waltende einheitliche Struktur umfaßt auch die Anfänge des göttlichen Gesetzes, das bereits die gleichen Merkmale zeigt, wie später das mosaische Gesetz. Die einheitliche Struktur der beiden Gesetze wird bis in Einzelheiten hinein deutlich. Im Leben des Noe wie auch in dem an ihn ergehenden Gebot spiegelt sich die spätere Formulierung des atl. Gesetzes, was auch bereits für Abel gilt. Im vorpatriarchalischen Gesetz ist nicht nur die mosaische Gesetzgebung bereits impliziert, sondern auch der ihr innewohnende Sinn, Hin-

[144] Dies wird von Ambrosius zwar nicht ausdrücklich festgehalten, zeigt sich aber in der (selbstverständlich den Aussagen der Schrift folgenden) Tendenz der Darstellung. Auf die Notwendigkeit einer besonderen Offenbarung nach der Sintflut weist der Bischof im Zusammenhang mit Abraham hin, vgl S 324, Anm 162. Methodius v Olymp begründet sie mit der Tatsache, daß der Mensch nach der Flut Gott ferner stand und der Götzendienst um sich griff; vgl Symposion VII,6(GCS 27,77).

weis auf Christus zu sein. In Noes Leben wie in Abels Opfer ist bereits der Herr angesprochen und gegenwärtig. Abels Opfer weist auf ihn, so wie das Alter Noes von der Erlösung durch ihn spricht und der Bau der Arche ein Typus der Kirchengründung ist. Wenngleich diese Gedanken nicht Gegenstand direkter Abhandlungen sind, sondern gleichsam selbstverständlich immer wieder auftauchen, so ist das keine Herabminderung ihrer Aussagekraft, sondern ein Beweis ihrer Tragfähigkeit. In ihnen zeigt sich die Vorstellung von der einen, die ganze Geschichte Gottes und der Menschen umgreifenden Heilsgeschichte, die in der Gesetzmäßigkeit von Einheit und Entwicklung greifbar wird. Diese Vorstellung wird besonders deutlich in der Aussage vom Neuanfang, der in Abel wie in Noe zum Ausdruck des Vorranges der Gnadenordnung vor der Naturordnung, bzw. der Wiederherstellung der alten Ordnung gegenüber der gefallenen Natur wird. Gleichzeitig ist der Gedanke des Neuanfanges ein Gliederungselement, das in der einen Heilsgeschichte klare Einschnitte setzt. Immer neuer Anfang und immer neue Sünde, welche die Menschen in zwei Richtungen auseinandergehen läßt, das ist der Rhythmus der Geschichte Gottes mit dem Menschen, für die bei Noe auch zum ersten Mal die heilsgeschichtliche Größe des Bundes erwähnt wird.

§ 3. Das Gesetz und die Patriarchen

Die Untersuchung wendet sich in ihrem nächsten Schritt der Patriarchenzeit zu. Der Begriff der ‚Väter' ist für Ambrosius eine umfassende Bezeichnung für die Vorfahren im Glauben, die aus der Sicht der Zusammengehörigkeit von AT und NT erwächst.[145] Die Bezeichnung wird dann besonders auf die Juden angewandt, die als der *populus patrum* immer wieder Erwähnung finden.[146] Ähnlich wird auch der Begriff der Patriarchen weit gefaßt und auf die ganze vorchristliche Zeit bezogen, so daß auch Noe und dann später David zu ihnen gezählt werden.[147] Im eigentlichen Sinn jedoch sind unter ihnen Abraham, Isaak und Jakob sowie dessen zwölf Söhne zu verstehen.

Es ist unmöglich, der Frage nach dem Gesetz zur Patriarchenzeit eine Darstellung der Theologie des Ambrosius hinsichtlich der

145 Nach Abr II,9,64(CSEL 32/I,618,18f) sind die Väter diejenigen, qui vitae et merito et ordine praecesserunt.

146 Diese Bezeichnung findet sich vor allem in dem von antijüdischer Polemik freien De officiis. Vgl zB I,40,196(PL 16,81); 50,245(96); II,4,10(106); III,1,5 (146); 10,69(165); 15,92(171). In anderen Schriften vgl zB Nab 16,69(CSEL 32/II,513); Ios 11,65(CSEL 32/II,113); Expl Ps 1,4(CSEL 64,4); Expl Ps 36,47(107); Ep 19,7(PL 16,985).

147 Vgl Off III,18,107f(PL 16,175) und Fid III,4,27(CSEL 78,117).

Patriarchen überhaupt vorausgehen zu lassen, doch sollen einige Aussagen vermerkt sein, die in einer näheren Beziehung zum Gesetz stehen. Die Patriarchen erscheinen durchwegs als Gerechte und Heilige[148], als Menschen, die Gottes Gebot gehorchen[149], die Gottes Gesetz immer vor Augen haben[150]. Diese Heiligkeit ist begründet in ihrer Beziehung zu Gott und Christus, zum Evangelium, wie im Bild von der einen Mauer überzeugend ausgesprochen wurde.[151] In dieser Verbindung mit Gott wurzelt vor allem ihre Kraft, Bild der künftigen Ereignisse zu sein.[152]

Die eigentliche Darstellung wird sich um Abraham gruppieren und auf ihn beschränken, der diese Heilszeit der Patriarchen einleitet und beherrscht.

Daß zur Zeit der Patriarchen die auf Gott zurückgehende lex naturae oder das ius naturae gilt, ist selbstverständlich, wird aber eigens erwähnt am Beispiel des Pharao, der sich in seinem Verhalten Sara gegenüber an dieses Naturgesetz hält, »das größer ist als die Vorschrift von (menschlichen) Gesetzen«[153]. Auch für Abraham ist das debitum naturae maßgebend. Aus dem Bemühen um das Naturrecht ist seine Sorge um die Nachkommenschaft und sein daraus entstammendes objektives Verfehlen zu erklären. Die eigentliche, durch das direkt geoffenbarte Gesetz vermittelte Erkenntnis des Ehebruches war ihm noch nicht zu eigen, weshalb er aus Hagar Nachkommen zu erhalten hoffte.[154] Selbst das Angebot Loths, seine Töchter den Sodomitern zu opfern (vgl. Gen 19,8), wird als ein Befolgen der Naturordnung verstanden, der die sodomitische Sünde widerspricht.[155]

Abraham steht aber nicht nur unter dem Naturgesetz, sondern unter einem ausdrücklichen Befehl Gottes, der an ihn als an einen Heiden

[148] So zB Abraham in Ep 63,105(PL 16,1217), Isaak in Isaac 1,1(CSEL 32/I,641), Jakob in Exp Ps 118,2,19(CSEL 62,31), Joseph in ibid 8,50(181)usw.

[149] Vgl vor allem Expl Ps 47,6(CSEL 64,351).

[150] Vgl zB Iac II,1,2(CSEL 32/II,32). Die Zeit der Patriarchen wird meist positiv gewertet. Bei ihnen herrschte ein geistiger Fortschritt, wie später nie wieder, vgl Exp Luc I,36(CSEL 32/IV,33).

[151] Vgl S 45.

[152] Vgl die grundsätzliche Aussage von Ios 14,85(CSEL 32/II,122,19): gesta igitur patriarcharum futurorum mysteria sunt. Nach dem platonischen Bilddenken ist das Abgebildete im Bild da. Daß Christus bereits zu den Vätern spricht, wird immer wieder deutlich: vgl zB Expl Ps 43,15(CSEL 64,273); Cain I,8,30 (CSEL 32/I,365); Fid II,8,71f(CSEL 78,81f). Jakob lebt in der Gnade Christi; vgl Iac II,1,4(CSEL 32/II,34), 1,1(31f) usw. Ebenso Isaak, vgl Isaac 5,45 (CSEL 32/I,669f); und Joseph, vgl Ios 1,3(CSEL 32/II,47) usw.

[153] ... maior ... quam legum praescriptio est. Abr I,2,8(CSEL 32/I,508,13).

[154] Vgl ibid 4,24f(518f). Daß Abraham in einem Zustand der Unmündigkeit lebte, der als solcher ein Gesetz erforderte, zeigt Ep 74,4(PL 16,1255). Daß der Ehebruch auch zu Abrahams Zeit durch das Naturgesetz verboten war, sagt das Beispiel von Gen 12,10—20, vgl Abr I,2,8(CSEL 32/I,508).

[155] Vgl ibid 6,52(537).

ergeht[156], aus Chaldäa, d. h. aus den Leidenschaften und der Sünde auszuwandern[157]. Dieses Gebot richtet sich in ihm an alle Menschen, in einer besonderen Weise aber an den Christen, den wahren Nachkommen Abrahams.[158] Die Betonung, daß dies bereits vor dem ,Gesetz' geschehen ist, läßt erkennen, daß hier eine dem mosaischen Gesetz eigentümliche Anweisung ergeht, und macht so die Nähe deutlich, in welcher die beiden Willenskundgaben Gottes zueinander stehen.[159]
Die Reaktion Abrahams auf Gottes Anruf zeigt ihn in seinem Gegensatz zum Ungehorsam Adams[160] und kennzeichnet ihn so als neuen Anfang, als neuen Adam. Dies spricht vor allem das zweite Buch über Abraham in seiner allegorischen Deutung aus. Wie Adam wird auch Abraham zur Verkörperung des menschlichen Verstandes. War aber in Adam der gefallene Verstand konkretisiert, so in Abraham dessen Wiederherstellung.[161] An diesen Neuanfang ist dann die Notwendigkeit einer besonderen Offenbarung des göttlichen Willens gebunden, »denn der Herr hatte durch die Ausgießung der Flut die Erde gereinigt, hatte die Beschmutzung menschlicher Schwachheit abgewaschen. Aber zum Fortschritt in der Tugend war das ungenügend, wenn der Mensch nicht auch unterrichtet würde, wie er sich lenken und leiten sollte.«[162]

Die Willensoffenbarung Gottes an Abraham findet ihren besonderen Ausdruck im Gebot der Beschneidung, jener Aufforderung Gottes, die einmal als besondere Verpflichtung auf die l e x d e i, wie sie in der Naturordnung greifbar ist, verstanden wird[163], andererseits in einer auffälligen Nähe zum mosaischen Gesetz steht, welches die Beschneidung übernimmt, so daß praktisch zwischen der an Abraham ergangenen Aufforderung und der Vorschrift des ,Gesetzes' kein Unterschied gemacht wird[164]. Die Austauschbarkeit der Aussagen über die abrahamitische Vorschrift und die des ,Gesetzes' entwertet aber nicht die Darstellung des Ambrosius. Da jedoch seine Briefe über die Beschneidung[165] von vornherein die

[156] Vgl ibid 4,27(521f).
[157] Vgl ibid 2,3f(502—504).
[158] Vgl ibid II,9,62(615f).
[159] Vgl Expl Ps 1,22(CSEL 64,17).
[160] Vgl Abr I,2,4(CSEL 32/I,505); ebenso Iac II,5,22(CSEL 32/II,44); Ios 5,25(90).
[161] Vgl Abr II,1,1(CSEL 32/I,565,4f): ... processum mentis et quendam superiorem reditum ...; ibid 2,5(568,10): adhuc enim reformat se mens in Abraham.
[162] purgaverat enim terram dominus diluvii infusione, laverat humanae conluvionem fragilitatis, sed non satis erat ad virtutis profectum, nisi et instrueretur homo quemadmodum se regeret et gubernaret ... ibid 1,1(565,6—9). Daß dieser Neuansatz relativ bald nach der Sintflut erfolgt, spricht I,4,24(519) andeutend aus.
[163] Vgl ibid II,11,91—93(638).
[164] Vgl S 105, Anm 48.
[165] Vgl Ep 72 und 74, S 104/06, 99/102.

Bestimmung des mosaischen Gesetzes im Auge haben, wird hier die Darstellung wiedergegeben, welche die Beschneidung in den beiden Büchern De Abraham findet.
Sie wird als ein praeceptum castimoniae hingestellt, das die vorhergehende Unkenntnis des Ehebruches beseitigt und auf die Überwindung der Begierden zielt.[166] Der Wille Gottes spricht sich dabei in einer besonderen Offenbarung, in einem oraculum divinum aus.[167] Diese Offenbarung ist aber noch nicht vollkommen, sondern zeichenhaft. Die Beschneidung ist als Zeichen nicht die Wahrheit selbst, die erst mit ihrer Vollendung in Christus gegeben ist, in die hinein der Teilcharakter der Beschneidung überhöht werden muß. Mit Christus kommt die Wahrheit, der das Zeichen weicht.[168] Von hier aus geht dann die Darlegung einfach wieder auf die Beschneidung der Juden, d. h. die Beschneidung des mosaischen Gesetzes über, wodurch deutlich wird, daß bei Abraham bereits ein Teil des ‚Gesetzes' mit dessen ganzer Bedeutung und Schwäche gegeben ist.[169] Daß der Begriff des Gesetzes auch wirklich auf die an Abraham ergangene Vorschrift Anwendung findet, zeigt die Verwendung des Begriffes legislator in den Aussagen des zweiten Buches über Abraham.[170] Auch in diesem Buch finden sich die im wesentlichen gleichen Aussagen über die Beschneidung, die als oraculum perfectionis[171] und mysticum praeceptum[172] zeichenhaften Charakter besitzt[173]. In diesem Sinn wird sie zu einer alle Menschen verpflichtenden Vorschrift und zum Heile notwendig, ja zu einem sacramentum.[174] Dabei ist dann stillschweigend auch wieder die mosaische Gesetzgebung eingeschlossen und die Beschneidung ausdrücklich lex genannt.[175]

Die fortschreitende Willensoffenbarung Gottes zeigt sich nicht nur in der Beschneidung, sondern auch in der zunehmenden Prüfung Abrahams. Nach dem Auszug aus Chaldäa fordert Gott stärkere Beweise für den Gehorsam Abrahams in der Bereitschaft, seinen Sohn zu opfern, worauf Abraham sofort im Gehorsam antwortet.[176]

166 Vgl Abr I,4,27(CSEL 32/I,522).
167 Vgl ibid 29(524,5).
168 Vgl ibid (524).
169 Die Aussagen decken sich mit denen aus den Briefen und brauchen deshalb hier nicht neu formuliert zu werden. Vgl S 99/102, 104/06, auch 140f.
170 Vgl Abr II,11,78(CSEL 32/I,630f); auch 1,1(565).
171 Vgl ibid II,11,78(630,3).
172 Vgl ibid 79(631,11f).
173 Vgl ibid (631).
174 Vgl ibid 79—81(631—633); bes 81(633,11).
175 Vgl ibid 79.81(631,11.633,1).
176 Vgl ibid I,8,66.68.79(545f.547.553). Den darin liegenden Fortschritt der Erkenntnis deutet ibid II,3,10(572) an.

Die Betonung des ‚sofort' erhält ihre ganze Tragweite, wenn man auf das ‚Zögern' Kains sieht[177], woraus sich auch hier wieder in der Abwendung von Kain der in Abraham verkörperte Neuanfang zeigt.

Wie bereits bei Abel und Noe werden auch an der Gestalt des Patriarchen Einzelzüge deutlich, die denen des mosaischen Gesetzes entsprechen und die von diesem später aufgegriffen werden. So zeigt das Mahl, welches Abraham seinen drei Besuchern bereitet (vgl. Gen 18,6—8), Einzelheiten, die auf das Leiden Christi weisen.[178] Diese Ansätze greift das mosaische Gesetz auf und offenbart darin eine kontinuierliche Entwicklung vom Lamm Abrahams über das Paschalamm des Gesetzes zum Lamm Gottes am Kreuz, dem bonus vitulus, welchem als der Wahrheit das Gesetz wie Bild und Schatten gegenübersteht.[179] Ein ähnliches Beispiel bietet das Bundesopfer (vgl. Gen 15), dem Ambrosius eine lange Erklärung widmet. Dieses Opfer, welches Abraham als interpres caelestis revelationis — was ihn wieder in eine Reihe mit den anderen Interpreten stellt, mit Moses[180] und Paulus[181] — darbringt[182], nimmt zum Teil Opferbestimmungen des späteren mosaischen Gesetzes vorweg[183], wobei wieder selbstverständlich das ganze Opfer als Hinweis auf Christus verstanden wird[184]. Als Prophet steht Abraham in einer Entwicklungsreihe, die bis Paulus führt[185], was auch die bereits erwähnte Bezeichnung des Abraham als Interpret Gottes[186] besagt sowie die Tatsache, daß ihm die Heiden zur Belehrung übergeben sind[187]. Auch die Stammvaterschaft Abrahams, aus dem Christus hervorgehen wird, gehört in diesen Zusammenhang.[188]

*

Die Aussagen des Ambrosius über Abraham lassen seine Lehre von den beiden Testamenten und von dem Gesetz in einer Reihe wichtiger Punkte deutlich werden.

[177] Vgl ibid I,8,68.70.79(547.548.553) mit Cain I,7,25(CSEL 32/I,361).
[178] Vgl Abr I,5,39(CSEL 32/I,531f).
[179] Vgl ibid 40(532f).
[180] Vgl Expl Ps 43,11(CSEL 64,268,16).
[181] Vgl Sacr VI,3,12(CSEL 73,76).
[182] Vgl Abr II,8,60(CSEL 32/I,613,9).
[183] Vgl ibid 8,53(606), wo von den Tauben die Rede ist, die nach dem mosaischen Gesetz geopfert werden müssen, Lv 12,6.
[184] Vgl zB ibid 8,50—60(603—613); 9,61.66f(614.621—623).
[185] Vgl ibid 8,60f(613f).
[186] Vgl Anm 180—182.
[187] Vgl ibid 10,71(625); auch 77(629).
[188] Vgl zB ibid I,9,83.85(555.556); das gilt auch für Jakob, vgl Iac II,7,30f(CSEL 32/II,49f).

1. Abraham kennt und hält sich an Gottes Gesetz. Es ist das Naturgesetz und neben ihm eine positive Offenbarung des göttlichen Willens, die sich im Gebot der Auswanderung aus Chaldäa, in der Vorschrift der Beschneidung und in der Prüfung Abrahams fassen läßt.

2. Dieses Gesetz kommt von Gott und dient der Erkenntnis seines Willens. Es ist noch unvollkommen, ist Zeichen, Bild und Schatten; ist Hinführung auf Christus und das in ihm erscheinende Heil. Als solche dient es der Überwindung der Sünde, da in der Beschneidung eine Entscheidung für das Heil, eine Annahme des göttlichen Willens vollzogen wird.[189] Daraus ergibt sich die verpflichtende Kraft dieses Gesetzes, das in seinem geistigen Sinn alle Menschen bindet, was sowohl von dem Auftrag der Wanderschaft als auch dem Gebot der Beschneidung gilt. Die konkrete Form des Gesetzes, die der augenblicklichen Fassungskraft des Menschen angepaßt ist[190], verschwindet mit dem Erscheinen des Herrn, der es erfüllt und die Wahrheit bringt. Die Parallelität zum mosaischen Gesetz wird deutlich. Sie zeigt sich vor allem in der Beschneidungsvorschrift, in der Patriarchenzeit und mosaische Zeit geeint sind.

3. Auffallend ist die Betonung der Heilsgeschichte: In Abraham wird klar der Beginn einer neuen Etappe in der Geschichte der Offenbarung gesehen.[191] In seiner Berufung und in dem mit ihm geschlossenen Bund setzt Gott einen neuen Anfang, der zwei Eigenschaften zeigt. Einmal die Wiederherstellung der ursprünglichen Heilssituation, die in Abraham einen neuen Adam sehen läßt. Wenn es sich bei nicht um eine Wiederherstellung im Sinne der Erlösungstat Christi handelt, so doch um einen Neuansatz, der die Aufgabe der Überwindung der Sünde zum Ausdruck bringt. Zum andern bringt dieser Anfang eine tiefere Einführung in die Erkenntnis des göttlichen Willens. In Abraham wird so die Geschichte der göttlichen Offenbarung in ihrer Einheit und in ihrem Fortschritt erkennbar, jenen beiden Elementen, die immer wieder für Ambrosius und seine Theologie bezeichnend sind. Auch zeigt sich wieder die Unterscheidung heilsgeschichtlicher Etappen, wobei die Zeit der Patriarchen besonders in ihrem Anfangspunkt betont wird, während ihr Ende, was das Gesetz angeht, mit dem Ende der mosaischen Zeit in Jesus Christus zusammenfällt. Dennoch wird

[189] Vgl Ep 72,2.7(PL 16,1244.1245).
[190] Vgl Ep 74,4(PL 16,1255).
[191] Die Feststellung, von den Kirchenvätern habe nur Irenäus und Augustinus die Rolle betont, die Abraham als Initiator der Heilsgeschichte spielt, trifft auf Ambrosius nicht zu; vgl Jacob, Abraham et sa signification pour la foi chrétienne, 149, Anm 3.

auch in der Darstellung des Gesetzes der Patriarchenzeit und den damit verbundenen Entwicklungslinien (vgl. z. B. Lamm Abrahams — Paschalamm des Gesetzes — Lamm Gottes) eine Abgrenzung zur Zeit des mosaisischen Gesetzes hin sichtbar. Mit dem Gedanken der Einheit und des Fortschrittes ist dann der einer gewissen Überzeitlichkeit verbunden, die sich in der Geltung des abrahamitischen Gesetzes auch für die Christen ausspricht und ihren Grund in der Anwesenheit Christi in der Zeit der Patriarchen hat. Diese lebten ja bereits nach dem Evangelium.[192] Sie sind unsere Ahnen im Glauben.[193] An ihren Glauben kann Christus anschließen, wenn er die Zwischenmauer des Gesetzes und die Verfehlung des Glaubens durch die Juden beseitigen muß.[194]

Die Untersuchung über das Gesetz in der Zeit vor Moses machte deutlich, wie von Anfang an Gottes Gesetz in der Welt da ist als Ausdruck seiner Ordnung und als Anspruch an den Menschen, dieser Ordnung zu dienen. Über dieses Naturgesetz hinaus gibt es von Anfang an die positive Offenbarung des göttlichen Willens, die den Anspruch der Ordnung Gottes einschärft und nach geschehener Sünde immer wieder neu formuliert. So werden zwei Linien sichtbar. Auf der einen Seite eine immer weiter um sich greifende Sünde, auf der anderen eine immer detailliertere Kundgabe des göttlichen Willens. Sie setzt an bestimmten Punkten immer neu ein und läßt so die Ordnung der Gnade über die Ordnung der Natur (im Sinne der gefallenen Natur) triumphieren. Die immer neu ergehenden Gesetze Gottes zeigen im wesentlichen die gleichen Eigenschaften und Strukturen und sind so ein sprechender Ausdruck der Einheit der Offenbarung und der einheitlichen Heilsgeschichte, die durch das je neue Eingreifen Gottes in klar erkennbare Etappen unterteilt wird. Die Heilsgeschichte ist der Rahmen einer immer weiter gehenden Entwicklung, die von einem Prinzip, dem sich offenbarenden Gott (in Christus), gesteuert ist und auf ein Ziel, die Erlösung in Jesus Christus, hinführt. In ihr hat auch das Gesetz des Moses seinen Platz, dem sich das folgende Kapitel zuwendet.

[192] Vgl S 45, 50f.
[193] Vgl Obit Theod 9(CSEL 73,376). Hierhin gehören auch die Aussagen von der (wahren) Nachkommenschaft Abrahams. Vgl zB Abr I,2,5(CSEL 32/I,505); 3,21(516f); 4,28(523); II,8,48(601); Exp Luc II,75(CSEL 32/IV,81f); Exp Ps 118,2,14(CSEL 62,28); Expl Ps 36,61(CSEL 64,118f). Als Söhne Jakobs erscheinen die Christen in Ios 8,44(CSEL 32/II,103) und Ep 72,22(PL 16,1249).
[194] Vgl S 47, 52.

8. Kapitel

Das mosaische Gesetz

Die Mitte einer Darstellung der Theologie des Gesetzes nimmt notwendigerweise die Behandlung des eigentlichen ‚Gesetzes' ein. Das mosaische Gesetz ist in den meisten Aussagen über das Gesetz angesprochen, und in der Bestimmung seines Wesens und seiner Aufgabe wird die wesentliche Aussage über die Theologie der beiden Testamente überhaupt gefaßt.

§ 1. Der heilsgeschichtliche Zugang. Das Gesetz und die Sünde

Den Zugang zur Frage nach dem Gesetz eröffnet die Sünde. Sie ist es, die das Gesetz herbeizwingt, und sie wird ihm sein Ende setzen.
1. Der historische Ansatz des mosaischen Gesetzes wird greifbar in der Auslegung der an Abraham ergangenen Verheißung, wonach seine Nachkommen in der vierten Generation aus der Fremde zurückkehren werden (vgl. Gen 15,16). Ambrosius erkennt darin mit Recht die Rückkehr der Israeliten aus Ägypten, mit welcher die Verkündigung des Gesetzes am Sinai verbunden ist.[1] Dabei legt der Bischof aber ein stärkeres Gewicht auf die Bedeutung des Ereignisses als auf dieses selbst. Der Auszug aus Ägypten ist ihm der Auszug aus der Sünde, für die Ägypten immer wieder bildhafter Ausdruck ist[2], und so kann er formulieren: »Mit Recht zieht sich einer — auch wenn er vorher unter der Herrschaft des Königs von Ägypten lebte — im reiferen und einsichtigeren Alter aus dessen Machtbereich zurück und erkennt, einem Gesetz folgen zu müssen. Dann wird ihm das Meer dieses Lebens durchschreitbar.«[3] Wenngleich allegorische Anwendung auf den Christen, so ist diese Aussage doch Ausdruck der Überzeugung, daß das Gesetz im Zusammenhang mit dem Auszug aus Ägypten erlassen wurde.[4] Sie spricht darüber hinaus sofort von der Aufgabe des Gesetzes, der Überwindung der Sünde. Die Deutung der Vier als Zahl der Vollkommenheit und der Fülle läßt auch das mosaische Gesetz, das

[1] Vgl Abr II,9,65(CSEL 32/I,619f).
[2] Vgl zB Cain I,8,31(CSEL 32/I,366); II,4,14(390f); Exam I,4,14(CSEL 32/I,12); Expl Ps 1,36(CSEL 64,32f); Exp Ps 118,12,36(CSEL 62,272) usw. Zum Beispiel Philos vgl Dölger, Durchzug durch das Rote Meer, 66f. Von daher wird die Beziehung zur christlichen Taufe klar. Ein ähnliches Verständnis findet die babylonische Gefangenschaft: Expl Ps 43,55(CSEL 64,299).
[3] meritoque etsi quis ante sub rege Aegypti fuit, maturioris tamen aetate consilii exit de potestate eius et legem sibi agnoscit sequendam. tunc fit ei vitae istius mare pervium. Abr II,9,65(CSEL 32/I,620,11—14).
[4] Was auch sonst betont wird; vgl zB Ep 44,9(PL 16,1138), Exp Ps 118,5,3—6 (CSEL 62,83—85).

in der vierten Generation erlassen wird, unter diesem Gesichtspunkt erscheinen, wobei aber sofort seine Erfüllung im Christentum gesehen wird.[5]
Den Gedanken der Fülle, die in die Erfüllung in Christus einmündet, verbindet auch ein Paralleltext aus De paradiso mit dem mosaischen Gesetz, genauer mit dem Paschalamm, das die Israeliten vor ihrem Auszug aßen. Diese Vorschrift wurde ihnen am Nil zuteil, »damit sie aus Ägypten auszögen und mit gegürteten Lenden das Lamm äßen, was Zeichen der Beherrschung ist. Das Pascha des Herrn dürfen nur reine und geheiligte Menschen feiern, und deshalb wurde die Gesetzesvorschrift zuerst an diesem Fluß erlassen, weil sein Name einen ‚Rachen der Erde' bezeichnet ..., und mit Recht liegt dort zuerst der Erlaß der Vorschrift, weil durch das Gesetz die Fleischessünde verschlungen werden wird.«[6] Neben dem Hinweis auf die Überwindung der Sünde durch das Gesetz wird im wiederholten ‚zuerst' der Ausblick auf ein späteres Gesetz eröffnet, das neuen Anfang bringen wird[7], wie die Deutung von Agg 2,21 zeigt, wo das ‚noch einmal will ich erschüttern den Himmel, die Erde, das Meer und die Wüste' auf die Befreiung aus Ägypten bezogen wird, der im Tod Christi eine zweite Erschütterung folgt. Zwei Erschütterungen, die als Gesetz und Evangelium verstanden werden und auf die am Ende der Zeit eine letzte Erschütterung folgt.[8]

2. Der theologische Ansatz für das mosaische Gesetz ist somit die Sünde. Dieser Gedanke wird noch ausdrücklicher formuliert, wenn Ambrosius in seinem 73. Brief schreibt, daß das mosaische Gesetz nicht notwendig gewesen wäre, »wenn die Menschen das naturhafte Gesetz, das der Schöpfergott den Herzen der einzelnen eingegeben hat, hätten halten können«[9]. Diese naturhafte Bindung wurde jedoch von Adam gelöst, »weshalb die Niederschrift eines Gesetzes für notwendig erachtet wurde«[10]. Diese Aussage stilisiert

[5] Vgl Abr II,9,65(CSEL 32/I,619f).
[6] ... ut ex Aegypto recederent et succincti lumbos ederent agnum, quod insigne est temperantiae; castos enim et sanctificatos oportet domini pascha celebrare. et ideo iuxta istum fluvium legitima primo observantia constituta est, quia significat nomen hoc quendam terrae hiatum. ... meritoque ibi primum observantiae constitutio, quia per legem absorbetur carnale peccatum. Parad 3,16 (CSEL 32/I,275,12—21).
[7] Rein formal könnte sich das zuerst auch auf die Paschavorschrift im Gegensatz zum späteren Gesetz am Sinai beziehen, doch findet sich dafür kein Anhalt im Text.
[8] Vgl Ep 30,11—14(PL 16,1064f), S 223f.
[9] ... si naturalem legem, quam deus creator infudit singulorum pectoribus, homines servare potuissent ... Ep 73,2(PL 16,1251).
[10] ... ideo scriptum legis existimatum est necessarium. ibid 5(1252); vgl auch ibid 9f(1253) und Fug 3,15(CSEL 32/II,175).

den heilsgeschichtlichen Ansatz des mosaischen Gesetzes, indem sie dieses neben die Ursünde rückt, und macht so mit Nachdruck deutlich, daß es Antwort auf die Sünde, letztlich Antwort auf die Ursünde ist.[11] Die Beziehung auf die Sünde Adams gibt dem Gesetz wieder den Charakter eines Neuanfanges, einer neuen Formung des Menschen. Eine Vorstellung, die bei den vormosaischen Gesetzesformen immer wieder in Erscheinung trat. Wenngleich der Neuanfang des mosaischen Gesetzes — bedingt durch die gerade an diese Gesetzesform gebundene Erkenntnis vom Unvermögen des Gesetzes — nicht optimistisch gezeichnet wird, liegt doch auch in diesem Unvermögen und dem dadurch bedingten Anwachsen der Sünde (vgl. Röm 7,7) der erste Schritt einer Unterwerfung unter Gott und damit ein neuer Beginn.[12] Dieser Gedanke spiegelt sich auch darin, daß das mosaische Gesetz Vorschriften formuliert, die an die Ordnungen Abels, Noes und Abrahams anschließen und von diesen vorgenommene Handlungen verbindlich festlegen.[13] Auch gehört hierhin die immer wieder ausgesprochene Beziehung des mosaischen Gesetzes zum Naturgesetz, dem es Geltung verschafft[14] und dem es in seinen Bestimmungen verpflichtet ist[15]. Darin wird die Vorstellung vom Neuanfang gleichzeitiger Ausdruck der heilsgeschichtlichen Kontinuität.

3. Die heilsgeschichtliche Bestimmung des mosaischen Gesetzes durch die Sünde tritt immer wieder in Erscheinung, und zwar in verschiedener Hinsicht.

Die Sünde ist die Ursache des Gesetzes. Dies wurde durch die angeführten Aussagen deutlich und wird noch stärker bei der Darstellung über Sinn und Aufgabe des Gesetzes in Erscheinung treten.[16] Dabei wird die Existenz der Sünde einfach unterstellt.[17] Wenn auch vom heilsgeschichtlichen Denken des Ambrosius her der Gedanke naheliegt, daß eine ganz bestimmte Sünde das Gesetz notwendig machte, so finden sich doch keine konkreten Angaben. Vielleicht ist an einen Abfall von Gott in Ägypten zu denken, wie der oben angeführte Text über den Zusammenhang von Auszug

[11] Diese Auffassung spricht sich auch sonst aus; so in den erhobenen Händen des Moses, vgl S 10/12. Ähnlich wird auch in Fug 3,15(CSEL 32/II,175) das geschriebene Mosesgesetz an das Naturgesetz angereiht.

[12] Vgl Ep 73,7—9(PL 16,1252f).

[13] Vgl zB für Abel S 315, Anm 109; für Noe S 319, Anm 133, auch Noe 20,73 (CSEL 32/I,466); für Abraham S 324, Anm 159; S 324f, 326.

[14] Vgl zB Ep 73,2.5(PL 16,1251f); Fug 3,15(CSEL 32/II,175).

[15] Vgl zB Cain I,10,42(CSEL 32/I,374); Noe 20,73(CSEL 32/I,466).

[16] Vgl S 338/53.

[17] So wird zB in den Texten über das Gesetz als Pädagogen die moralische Unzulänglichkeit der Juden immer wieder betont; vgl Ep 77,9(PL 16,1266), auch S 378/85.

und Gesetz andeuten mag[18] und bereits von Irenäus vertreten wird[19]. Die Frage nach einem solchen Sündenfall entstand bereits im Zusammenhang mit dem Bild von der einen Mauer, wo deutlich wurde, wie die eine Mauer, die von den Patriarchen zu den Christen führen sollte, auf einmal unterbrochen erscheint und das Gesetz als verbindende und die Lücke schließende Zwischenmauer notwendig macht.[20]

Die Sünde ist aber auch ein Verfehlen des Gesetzes. Aus der verbindenden Zwischenmauer wird eine trennende Wand.[21] Sie ist die Folge der Verkennung des Gesetzes und der Ablehnung Christi durch die Juden. Die Sünde des Verfehlens des Gesetzes ist ein heilsgeschichtlicher Faktor ersten Ranges.

Wie alles Gesetz sollte auch das den Juden gegebene einen Neuansatz bei Adam bringen. Trotz dieser Tatsache und trotz der Anpassung des Gesetzes an die konkreten Verhältnisse und Kräfte der Juden[22] wiederholt sich in ihnen gerade der Abfall der ersten Menschen: Ambrosius beschreibt den Götzendienst am Berge Sinai mit Worten, die das Verlangen des Volkes nach Göttern als Einflüsterung der Schlange zeigen, der auch Eva erlegen ist. Die Einforderung der Ohrringe durch Aaron für die Herstellung des goldenen Kalbes (vgl. Ex 32,2) soll bewirken, »daß nicht wieder Eva die Stimme der Schlange hört«[23]. Die Juden, denen Gott gerade das Gesetz gibt, sind in der Forderung des Kalbes aber bereits der Einflüsterung erlegen, wobei nicht vergessen wird, daß diese Sünde auch in der Schwäche des Gesetzes begründet ist, dessen Verzögerung am Abfall schuld war (vgl. Ex 32,1).[24] Schlagartig ergibt sich eine neue Situation, ein wieder neuer Anfang wird notwendig.[25] Moses zerbricht die Gesetzestafeln und empfängt andere, »in denen durch die Predigt des Evangeliums der Unglaube vermindert und vernichtet wurde«[26]. Das Verlangen nach dem goldenen Kalb ist nichts anderes als der Abfall der Synagoge von Gott im ehebrecherischen Götzendienst, der die Verwerfung der Synagoge und

[18] Vgl S 329f.

[19] Vgl Adv haer IV,16,3 (Harvey II,190f). Andererseits vertreten manche Väter die Meinung, das Gesetz sei eine Antwort auf den Götzendienst am Sinai; so Justin, Dialog 19,5f(Goodspeed, 112). Nach der Didaskalie gilt das wenigstens vom Zeremonialgesetz, vgl Cap 16f(Funk, 348—357).

[20] Vgl S 51.

[21] Vgl S 52.

[22] Vgl Ep 72,15(PL 16,1247), S 106; Ep 74,3(1255), S 100.

[23] ... ne iterum Eva vocem serpentis audiret. Ep 66,3(PL 16,1226); vgl ibid 1—4(1225f).

[24] Vgl Ep 77,5(1265).

[25] Ambrosius betont ausdrücklich, daß sich diese Situation sofort nach Erlaß des Gesetzes einstellt; vgl Ep 66,2(1225).

[26] ... quibus per Evangelii praedicationem perfidia comminuta evanuit. ibid 5(1226), vgl S 7/10.

die Erwählung der Heidenkirche zur Folge hat.[27] Das auserwählte Volk greift so die Sünde Evas auf.[28] Anstatt sich wie David oder der ägyptische Josef von der Sünde Adams abzusetzen, hüllen sich die Juden in das Gewand der Sünde und des Fluches.[29] Und schließlich ist auch die Verwerfung Israels und der Verlust seiner Vorrechte nichts anderes als eine erneute Vertreibung aus dem Paradies.[30]

Die Sünde der Verfehlung des Gesetzes wurde als Götzendienst bezeichnet.[31] Genauer bestimmt ist sie ein Verkennen dieses Gesetzes, indem die Juden seinen Buchstaben beachten, nicht aber seinen Sinn.[32] Ambrosius führt diese Verkennung immer wieder ins Feld und gibt im Laufe seiner Werke einen ganzen Katalog, angefangen von der Verkennung der Beschneidung[33] über die des Sabbats[34], der Leviratsbestimmung[35], der Reinigungsvorschriften[36], des Priester-[37], Tempel-[38] und Opferdienstes[39] bis hin zur Einforderung der Doppeldrachme bei Jesus (vgl. Mt 17,24)[40]. In gleicher Weise wird die Heilige Schrift mißverstanden, indem sie buchstäblich ausgelegt[41] und von der Synagoge weder verstanden

[27] Vgl Expl Ps 36,6(CSEL 64,74).
[28] Vgl Expl Ps 38,3(186).
[29] Vgl Int Iob III(IV),4,11(CSEL 32/II,254f).Ähnlich auch Parad 13,64—66(CSEL 32/I,323f), wo die Feigenblätter (vgl Gen 3,7) als Verhüllung der Schuld und als Bild für die Unfruchtbarkeit der Sünde wie auch der buchstäblichen Schriftauslegung durch die Juden verstanden werden. In Ep 20,17(PL 16,999) brandmarkt Ambrosius sie als Sinnbild des Gesetzes, hinter dem man sich versteckt, meint damit aber ungerecht angewendetes Staatsgesetz. — Eine entfernte Parallele kann man auch in der Deutung der Verleugnung des Petrus sehen (vgl Mt 26,69—71). Wie Eva den Adam, so verführt die Magd des Hohenpriesters den Petrus zur Sünde der Abwendung von Christus. Dabei gibt Ambrosius diesem Vorgang eine mildere Beurteilung als dem Sündenfall im Paradies, weil im ‚Vorhof der Juden' die Unschuld kaum einen Platz hat, dh die Sünde (und in der Deutung eine zum ersten Sündenfall parallel laufende Sünde) zu Hause ist; vgl Exp Luc X,75(CSEL 32/IV,484). Der Gedanke wird noch gesteigert, wenn die Juden selbst die Rolle der Schlange übernehmen; vgl ibid V,18(185f).
[30] Vgl Exp Ps 118,18,18(CSEL 62,406,10—12).
[31] Ganz im Sinne der Aussagen des AT stellt Ambrosius das Verfehlen der Juden immer wieder als Unglauben und Götzendienst hin. Vgl zB Ep de causa Bonosi 3(PL 16,1173); Ep 63,80(1211); Ep 70,14(1237); Expl Ps 35,20(CSEL 64,64); Expl Ps 40,21(243); Paenit II,5,36(CSEL 73,179); Exp Luc X,77(CSEL 32/IV,485); Helia 2,2(CSEL 32/II,412); Tob 8,31(CSEL 32/II,535).
[32] Vgl S 361f.
[33] Vgl zB Exp Ps 118,3,19(CSEL 62,51); 5,37(102).
[34] Vgl ibid; Exp Luc V,39(CSEL 32/IV,197).
[35] Vgl ibid III,15(109); IX,37(452f); Expl Ps 43,64(CSEL 64,307).
[36] Vgl Exp Ps 118,21,13f(CSEL 62,480—482).
[37] Vgl ibid 3,30(58).
[38] Vgl Exp Luc IX,1(CSEL 32/IV,438); X,17(462).
[39] Vgl Exp Ps 118,3,26(CSEL 62,56); Exp Luc VII,239(CSEL 32/IV,388f).
[40] Vgl Ep 7,13f(PL 16,908f).
[41] Vgl zB Parad 13,66(CSEL 32/I,324).

noch bewahrt wird.[42] Wenngleich der Abfall der Juden sofort nach der Gesetzgebung am Sinai einsetzt[43], ist er doch durch alle Zeiten hindurch da, so wie das Volk der Juden gleichzeitig immer in seinen Heiligen mit Gott verbunden bleibt[44], während sein Großteil von Gott verworfen ist[45].
Die Sünde der Verfehlung des Gesetzes bleibt nicht im rein theologisch-moralischen Bereich, vielmehr findet sie ihre historisch greifbare Aufgipfelung in der Ablehnung des Messias, den die Juden erwarteten[46], der ihnen selbst das Gesetz gegeben[47] und sich um sein Volk in ausdrücklicher Anerkennung von dessen Vorrang unter den Völkern bemüht[48]. In ihrer Ablehnung Jesu Christi treffen die Juden Moses und die Schrift[49], was Ambrosius immer wieder betont[50]. Hier wird das Mißverstehen des Gesetzes zur endgültigen Verkehrung, wie es im Mißbrauch der Achtzahl durch den unreinen Geist freventlich dokumentiert wird.[51] Ähnlich wird die endgültige Verkehrung historisch greifbar in der geistigen Haltung der Pharisäer, die verhältnismäßig kurz vor der Wende in Christus auftreten[52] und sich gerade in der Auseinandersetzung mit Christus hervortun[53]. Eine historische Konkretisierung findet diese Sünde schließlich in der mit ihr gekoppelten Annahme des Glaubens durch die Heiden, die ihrerseits die Sünde Israels ins rechte Licht rückt. Das wird in den Äußerungen deutlich, welche die Ablehnung des Glaubens durch die Juden mit dessen Annahme auf Seiten der Heiden verbinden, ohne auf die Problematik Rücksicht zu nehmen, daß bereits vorher Annahme und Ablehnung quer durch die Geschichte gehen.[54]

[42] Vgl zB Ep 63,79(PL 16,1210).
[43] Vgl S 332, Anm 25; auch Ep 44,10(PL 16,1139).
[44] Vgl zB David: Exp Ps 118,10,31f(CSEL 62,222). Ambrosius nennt immer wieder solche atl Heilige, oft ganze Namenreihen, zB Tob 19,63(CSEL 32/II,556f).
[45] Vgl zB Expl Ps 43,25(CSEL 64,281), wo der Beweis für die Zeit des Elias und die des David geliefert wird.
[46] Vgl Exp Luc II,78(CSEL 32/IV,84).
[47] Vgl Exp Ps 118,16,37(CSEL 62,371); 10,39(226f); 15,16(338); Ep 26,14(PL 16,1045) usw.
[48] Vgl Expl Ps 43,51(CSEL 64,297); Ios 12,67(CSEL 32/II,113f); 13,77(118).
[49] Vgl ibid 14,81—83(120f).
[50] So geht die in den beiden Testamenten durch Gott grundgelegte Wahrheit wegen der Ablehnung Christi durch die Juden auf die Christen über; vgl Exp Ps 118,12,19(CSEL 62,261f).
[51] Vgl Exp Luc VII,95(CSEL 32/IV,322f), S 33f.
[52] Vgl Haag, Bibellexikon, 1329f.
[53] Vgl Exp Luc III,24(CSEL 32/IV,116); Exp Ps 118,15,9(CSEL 62,334); Expl Ps 43,66f(CSEL 64,308f) usw.
[54] Vgl zB Tob 19,63f(CSEL 32/II,556f).

§ 2. Die Bindung des Gesetzes an Gott

Die absolute Bindung des Gesetzes an Gott muß bei der nun folgenden Darstellung des mosaischen Gesetzes als erste Aussage festgehalten werden, weil nur durch sie manche Einzelheiten der Theologie der beiden Testamente verständlich werden.

1. Die Herkunft des Gesetzes von Gott, die in der Schrift ausgesagt ist[55], wird von Ambrosius ebenso selbstverständlich wie bestimmt und häufig ausgesprochen. Bereits die von ihm verwendeten Bilder des Gesetzes ließen das deutlich erkennen. So erscheint der Täufer als Bild des Gesetzes im Auftrag Gottes und steht prophetisch unter Gottes Wort, letztlich unter Christus.[56] Auch im Bild der mehrfachen Ehe ist das Gesetz, dem die alte Synagoge verbunden war, ein göttlicher Ritus und so stark in die Nähe Gottes gerückt, daß es mit Christus selbst identifiziert wird.[57] Das Gesetz ist der von Gott gebaute Turm, der den Weinberg schützt[58], der von Gott gepflanzte Weinberg[59]. Besonders deutlich wird dann die Herkunft von Gott in Moses dem Dolmetsch Gottes[60], der mit Gott von Angesicht zu Angesicht verkehrt[61].

In Moses wandelt sich die bildhafte Aussage zur Feststellung des historischen Faktums: Gott hat ihm das Gesetz gegeben[62] und durch ihn dem Volk[63]. Häufig wird die göttliche Herkunft des Gesetzes erwähnt in Aussagen, die sich auf das Sinaiereignis beziehen[64] oder einfach das den Juden gegebene Gesetz meinen[65] bzw. das göttliche Sittengesetz, das dann jenes mit einschließt[66], oder aber Einzelbestimmungen ansprechen[67].

In diesem Zusammenhang gehören dann noch die Bemerkungen, wonach Christus selbst das mosaische Gesetz gegeben hat.[68] Er hat es zuerst eingeführt.[69] Es wurde erlassen, als er das Volk durch die Wüste führte.[70] Er gab es dem Moses[71], so wie er auch den Moses

[55] Vgl zB Ex 24,1—3; 34,27f; Dt 4,2; 10,1f. Für das NT sei auf Paulus verwiesen: zB Röm 7,22.25; 8,7; vgl dazu Bläser, Gesetz bei Paulus, 44—63.
[56] Vgl Exp Luc II,67f(CSEL 32/IV,77f), S 23/30.
[57] Vgl Expl Ps 43,63(CSEL 64,306); Ep 31,1(PL 16,1065); S 57.
[58] Vgl Exp Luc IX,24(CSEL 32/IV,447), S 37f.
[59] Vgl Exp Ps 118,2,10(CSEL 62,25), S 38, Anm 161.
[60] Vgl Expl Ps 43,11(CSEL 64,268), S 11f.
[61] Vgl Exam I,2,6(CSEL 32/I,5f); Ep 67,1(PL 16,1228), S 15.
[62] Vgl zB Noe 13,45f(CSEL 32/I,443f); Helia 6,16(CSEL 32/II,420f); 14,52f(442f).
[63] Vgl zB Exp Ps 118,9,22(CSEL 62,202); 13,11(288).
[64] Vgl zB Apol Dav 3,11(CSEL 32/II,306); Exp Ps 118,5,5(CSEL 62,85).
[65] Vgl zB Exp Ps 118,14,44(CSEL 62,328); Expl Ps 61,33(CSEL 64,397); Exp Ps 118,5,25(CSEL 62,95); 10,39(226).
[66] Vgl zB Exp Ps 118,10,39(CSEL 62,226f) usw.
[67] Vgl zB Helia 1,1(CSEL 32/II,411); 14,52(442) usw.
[68] Vgl zB Exp Luc I,18(CSEL 32/IV,22).
[69] Vgl Exp Ps 118,5,6(CSEL 62,85).
[70] Vgl ibid 3(83).
[71] Vgl Exp Ps 118,9,22(CSEL 62,202).

im brennenden Dornbusch rief[72] und durch Gesetz und Propheten zu den Menschen sprach[73]. Er gab es mit seinem Finger, dem Hl. Geist[74], dem auch sonst die Autorschaft des Gesetzes zuerkannt wird[75] und der das Volk in das Land der Verheißung führte[76]. Diese Aussagen finden dann ihre konsequente Fortsetzung in dem Gedanken der Erfüllung und Enthüllung des Gesetzes durch Christus, der im NT das Gesetz erschließt und verständlich macht.[77] Diese oft nebenher gemachten Äußerungen zeigen die Überzeugung des Ambrosius von der göttlichen Herkunft des Gesetzes, die dann in die ausdrücklichen Stellungnahmen der Briefe und Traktate vom Gesetz hineingenommen wird.[78]

2. Das mosaische Gesetz ist eine Offenbarung des göttlichen Willens. Eindeutig erwies dies der heilsgeschichtliche Ansatz des Gesetzes bei der Sünde, die neben dem Naturgesetz eine weitere Offenbarung des Willens Gottes notwendig werden ließ.[79] Diese Offenbarung ist ein Merkmal jeder Gesetzesform und trifft das in der Schöpfung sichtbar werdende Naturgesetz wie auch dessen Spezifizierung im Paradiesesgebot.[80] Das gleiche zeigte auch die vormosaische Heilszeit, in der eine immer weiter um sich greifende Detaillierung des göttlichen Willens sichtbar wurde und die göttlichen Gebote in immer größere Nähe zum mosaischen Gesetz gerückt erschienen.[81] Auf dieser aufsteigenden Linie hat das mosaische Gesetz selbst seinen Platz als die spezielle Offenbarung des Willens Gottes. Die Darstellung über die Aufgabe des Gesetzes wird diesen Gedanken weiter entfalten, weshalb hier nur die Tatsache erwähnt und auf einige bildhafte Aussagen hingewiesen sein soll. Moses als der Interpret Gottes[82] ist ganz Ausdruck dieser Wahrheit, ebenso gilt das für die Aussage von den beiden Brüdern — Gesetz und Evangelium —als Verbündeten der Predigt[83]. In die gleiche Richtung weist das Bild von der Marschordnung Gottes[84] sowie die Aussage vom Gesetz als einem Licht. Wenn auch

[72] Vgl Expl Ps 43,15(CSEL 64,273); Isaac 8,77(CSEL 32/I,695); Fid I,13,83(CSEL 78,36).
[73] Vgl zB Exp Ps 118,8,53(CSEL 62,183).
[74] Vgl Spir III,3,13a(CSEL 79,156); auch Ep 26,14(PL 16,1045).
[75] Vgl zB Ep 66,5(PL 16,1226); Noe 13,45(CSEL 32/I,443); Spir III,3,13(CSEL 79,155).
[76] Vgl ibid 8,52f(171).
[77] Vgl zB Cain I,2,7(CSEL 32/I,343).
[78] Vgl S 110 f, 126.
[79] Vgl Ep 73,2.5.9(PL 16,1251—1253).
[80] Vgl S 304/06, 309f.
[81] Vgl S 320f, 327.
[82] Vgl Expl Ps 43,11(CSEL 64,268).
[83] Vgl Exp Ps 118,15,8(CSEL 62,334), S 56.
[84] Vgl ibid 5,3—6(83—85).

nur Leuchte genannt im Unterschied zum Evangelium und zu Christus selbst, zeigt sich gerade darin die Weitergabe und Offenbarung der eigentlichen lux Gottes oder Christi. Daran ändert auch die tatsächliche Verdunkelung dieser Laterne (von außen) nichts, die so von den Juden nicht erkannt wird.[85] Andererseits ist das atl. Gesetz selbst Licht[86] und in dieser Funktion dem Evangelium parallelgestellt[87].

3. Damit ist zu einer dritten Aussage über das Gesetz und Gott übergeleitet, in der dieses als Ausfluß des göttlichen Wesens verstanden und mit diesem identifiziert wird. Das kann natürlich im eigentlichen Sinn nur für eine Abstraktion des Gesetzes gelten und nicht für konkrete Gesetzesformen, und so sind die hier wiederzugebenden Aussagen reichlich unbestimmt, umgreifen aber auch das mosaische Gesetz. Dies zeigt sich zunächst in der Verwendung der gleichen Begriffe. So wird das Bild vom Licht nicht nur auf das Gesetz, sondern auch auf Gott selbst und auf Christus angewandt.[88] Ähnliches geschieht mit den Begriffen Weg[89] und Leben[90]. Aber auch vom Gedanklichen her bahnt sich ein Weg, wenn gerade die Befehlsgewalt als wesentlich zu ihm gehörig hingestellt wird, wofür die Erschaffung am Anfang der Zeit den Beweis liefert[91], und wenn das ius imperiale aeternae potestatis der einen göttlichen Natur zugesprochen wird[92]. Die eigentliche Identifikation und Wechselbeziehung zwischen Gesetz und göttlichem Wesen spricht dann die wunderbare Deutung des Psalmverses et lex tua veritas (Ps 118,142) aus. Ambrosius ringt um die Auslegung und zeigt das mögliche Verständnis: Gottes Gesetz und Gottes Befehle sind wahr, sie lügen nicht. Die anschließende Deutung macht die Verbindung von mosaischem Gesetz und Wesen Gottes deutlich: Die Wahrheit ist Gottes Gesetz, d.h. Gottes Wesen. Gottes Gesetz ist wahr, weil die Wahrheit sein Wesen ist, und somit wird das Gesetz selbst zum Ausfluß seines Wesens.[93] Die gleich hinzugefügte Bemerkung des Bischofs, wonach die Juden das wahre Gesetz nicht haben, weil sie es nicht geistig verstehen, läßt erkennen, daß die Aussage auch das mosaische Gesetz umschließt, das in sich wahr

[85] Vgl ibid 14,9(303).
[86] Vgl Int Iob IV(II),5,19(CSEL 32/II,280,20f): in luce mandatur, id est in lege, quia ‚lux praecepta tua‘ (cf Is 26,9LXX).
[87] Vgl Apol alt 9,49(CSEL 32/II,393).
[88] Für Gott steht es zB Exam I,9,33(CSEL 32/I,34); auch Nab 14,62(CSEL 32/II, 506) mit Zitat von Ps 96,11. Für Christus zB Expl Ps 43,89(CSEL 64,326) mit Zitat von 2 Kor 4,6; Expl Ps 45,14(339f).
[89] Vgl Exp Ps 118,1,8(CSEL 62,9f); 15,6(332).
[90] Vgl ibid 19,35(440).
[91] Vgl Spir II,13,148(CSEL 79,145).
[92] Vgl ibid 12,130(137).
[93] Vgl Exp Ps 118,18,36(CSEL 62,416f), S 443.

und Ausfluß des göttlichen Wesens ist, von außen her aber durch das an es herangetragene Mißverständnis nicht zur Geltung kommt. Daran ändert auch die Aussage von dem in Christus gekommenen neuen Gesetz nichts [94], sie modifiziert nur: In der Person Jesu findet die Identität von Gott und Gesetz ihren eindeutigen Ausdruck, denn wenn schon ein Wort Gottes Gesetz ist, dann erst recht das Wort Gottes, Gottes Sohn. [95]

§ 3. Die Aufgabe des Gesetzes

Die Aussagen über die Aufgabe des Gesetzes setzen bei der Existenz der Sünde an und bestimmen von ihr her den Sinn des Gesetzes als Erkenntnis und Überwindung der Sünde, wozu wesentlich die Hinführung zu Christus gehört.

Die Lockerung der Bindung des Menschen an das ungeschriebene Naturgesetz wurde als Folge der Sünde bereits festgehalten. [96] Neben den anderen Folgen der ersten Sünde und der Sünde überhaupt [97] stellt Ambrosius gerade die verdunkelte Erkenntnis und den geschwächten Willen immer wieder heraus. Die Bedeutung der Erkenntnis, des menschlichen Verstandes für die Tugend betonte er vor allem in dem Gesetzestraktat aus De Iacob I [98], wo auch bereits das Ungenügen des Verstandes in aller Deutlichkeit ausgesprochen und so die Notwendigkeit göttlicher Unterweisung im positiven Gesetz aufgewiesen wurde [99]. Gerade im Geist, im νοῦς, besteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen [100], und die geht in der Sünde in ihrem höchsten Sinn verloren [101]. Damit ist zwar die eigentliche Gottebenbildlichkeit in der Gnade gemeint, deren Verlust den himmlischen Menschen irdisch werden läßt [102], aber auch eine Schwächung der Erkenntnis als solcher [103]. Der Mensch ist durch die Sünde in seiner ganzen Natur getroffen, indem nicht nur die Sinne

[94] Vgl ibid 37(417).
[95] Vgl ibid 39(418).
[96] Vgl wieder Ep 73,5.9f(PL 16,1252f), S 330.
[97] Vgl die guten Darlegungen bei Dudden, Ambrose II,612—624 und vor allem Seibel, Fleisch und Geist, 99—122.
[98] Vgl Iac I,1,1—6,26(CSEL 32/II,3—21), S 119/28.
[99] Vgl ibid 1,4(6); 5,17(15f).
[100] Vgl Ep 43,14f(PL 16,1133f). Dazu Szydzik, Die geistigen Ursprünge der Imago-Dei-Lehre bei Ambrosius.
[101] Vgl Isaac 3,4(CSEL 32/I,645); Exp Ps 118,10,11(CSEL 62,209f).
[102] Zur Gottebenbildlichkeit als dem Zustand der Gnade vgl Exp Ps 118,10,16 (CSEL 62,212f). Ihr Verlust läßt den Menschen zum homo terrenus werden; ibid 11,14(242), auch Exam VI,7,42(CSEL 32/I,234). Dazu Seibel, Fleisch und Geist, 99—104.
[103] Vgl Ep 73,2—11(PL 16,1251—1254). Von hier aus ist dann auch Fug 3,15 (CSEL 32/II,175) zu verstehen, obwohl dort die Erkenntnis nicht ausdrücklich als unzureichend hingestellt wird.

über den Verstand, die m e n s, herrschen[104], vielmehr ist die Erkenntniskraft selbst beeinträchtigt: Der i n t e l l e c t u s n a t u r a e ist nicht gut[105] und bedarf der Hilfe Gottes[106]. Ja der Mensch wird zum Tier, das ohne Verstand lebt und nicht um die r a t i o weiß.[107] Deshalb muß die Funktion des intellectus erst von Gott geordnet werden, damit seine Gebote erkennbar sind.[108]
Die geistige Kraft des Menschen umfaßt neben dem Verstand auch den Willen. Beide sind zusammengefaßt im Begriff der mens, die nicht nur den Verstand, sondern die über den Körper hinausgehende Geistigkeit des Menschen meint.[109] Entsprechend dieser Doppelschichtigkeit hat das Gesetz die Aufgabe, Verstand und Willen zu lenken, die Sünde zu zeigen und zu überwinden. Das ist möglich, weil die mens zwar verwundet, nicht aber unheilbar getroffen ist.[110]

I. Das G e s e t z und die E r k e n n t n i s der Sünde

Mit Paulus (vgl. Röm 3,20) hält Ambrosius die Vermittlung der Erkenntnis des göttlichen Willens — unter dem negativen Vorzeichen der Sünde ist es eine Erkenntnis der Sünde — für eine Wesensaufgabe des mosaischen Gesetzes. Geht es bei Paulus hauptsächlich um jene existentielle Erkenntnis der Sünde, die den Menschen in seiner ureigentlichen Nichtigkeit vor Gott bloßstellt[111] — obwohl auch Paulus den Erkenntnis vermittelnden Charakter des Gesetzes positiv anerkennt (vgl. z. B. Röm 7,13) und Ambrosius andererseits die eben genannte existentielle Erkenntnis der Sünde mit allem Nachdruck betont[112] —, so zeigen die Aussagen des Bischofs von Mailand immer wieder klar den Dienst des mosaischen Gesetzes an der Erkenntnis als solcher.
Wie die Propheten, so hat auch das Gesetz die Aufgabe, die Sünde zu brandmarken.[113] Sie muß als Sünde, d. h. als Verstoß gegen die

[104] Vgl zB Fug 1,3(CSEL 32/II,164); 2,9(169); Iac I,4,15(CSEL 32/II,15).
[105] Vgl Exp Ps 118,16,35(CSEL 62,370).
[106] Vgl ibid (370,15f).
[107] Vgl Exp Luc VII,139(CSEL 32/IV,343); ähnlich auch Exp Ps 118,10,11(CSEL 62,209) usw.
[108] Vgl Exp Ps 118,10,19(CSEL 62,215); den Christen anredend zeichnet Ambrosius die allgemein menschliche Situation.
[109] Vgl Iac I,1,1(CSEL 32/II,3,3): et mens rationi intenta praecurrit virtutibus, passiones coercet. Vgl auch ibid 4(6). Dürig, Imago, 118 formuliert diesen Sachverhalt so: „Die mens war schon für die Römer nicht nur Trägerin des Wissens, sondern auch der Tugend und meinte den ganzen inneren Menschen mit seinem Erkenntnis-, Willens- und Gefühlsleben." Mens ist das lateinische Gegenstück zum griechischen νοῦς, das Ambrosius mit jenem ausdrücklich gleichsetzt; vgl Ep 7,14(PL 16,909).
[110] Vgl Parad 8,41(CSEL 32/I,298).
[111] Vgl Kuß, Römerbrief, 109 (zu Röm 3,20) und 451—484 (zu Röm 7,14—25).
[112] Vgl S 127f.
[113] Vgl Exp Luc VII,223(CSEL 32/IV,352).

Ordnung Gottes erkannt werden.[114] Der Mensch lernt durch das Gesetz, was er meiden soll.[115] Es ist jedoch nicht nur negative Formel im Verbot, sondern auch positive Hinführung zu Gott, eine Unterweisung, sich an Gott zu wenden.[116] Das Gesetz nennt die Sünde beim Namen, zügelt und weist den Weg zur Buße.[117] Es ist eine Belehrung, wie andere Formen der Unterrichtung auch[118], und geeignet, die Wahrheit und die Lehre erkennen zu lassen[119], weshalb das Gesetz ausdrücklich — gemessen an der Finsternis der Versuchung — Licht genannt wird[120].
Die Erkenntnis der Sünde durch das Gesetz betont vor allem der bereits analysierte Traktat aus De Iacob I.[121] Wenngleich dieser nicht ausdrücklich vom mosaischen Gesetz handelt, sondern allgemein vom Gesetz Gottes, so umgreift dieses auch das mosaische. Dabei gebraucht der Text eine Terminologie, die immer auch an das mosaische Gesetz denken läßt und dieses bisweilen direkt nennt.[122] So sieht er in dem Verbot des Ehebruches durch das mosaische Gesetz eine über die Adresse des Verstandes an die Tugend gerichtete Aufforderung zur Besserung. Die ratio soll der mens die Richtung ratend zeigen, die mens dann in Freiheit die Tugend bewirken.[123] Die Belehrung der mens durch das Gesetz ist notwendig und wird in diesem Zusammenhang wiederholt betont.[124]

II. Das Gesetz und die Überwindung der Sünde

Das Gesetz des Moses ist nicht nur eine Hilfe für die Erkenntnis, sondern für den ganzen Menschen. Durch diese Hilfe wird das menschliche Leben geprägt und geformt.[125] Über die Heilszuständigkeit der Patriarchen hinausgehend ist im Gesetz eine größere Nähe zu Gott erreicht, eine über die purificatio der Patriarchen reichende sanctificatio gegeben, wenngleich diese Aussage nur vom geistig verstandenen Gesetz gilt.[126]
Die im Gesetz gegebene Erkenntnis des göttlichen Willens und seiner Verfehlung in der Sünde soll zu einer Überwindung der

[114] Vgl wieder Ep 73,6(PL 16,1252), S 99.
[115] Vgl Fug 3,15(CSEL 32/II,175).
[116] Vgl Expl Ps 43,11(CSEL 64,268), S 11f.
[117] Vgl Exp Luc II,67f(CSEL 32/IV,77f), S 23f.
[118] Vgl Expl Ps 1,7(CSEL 64,6).
[119] Vgl Noe 22,80(CSEL 32/I,470).
[120] Vgl Int Iob IV(II),5,19(CSEL 32/II,280).
[121] Vgl S 119/28.
[122] Vgl zB Iac I,1,1(CSEL 32/II,3); 3,9(9); 4,13—15(13f); 5,19(17).
[123] Vgl ibid 1,1(3).
[124] Vgl ibid 1,4(6); auch 2,5f(7f), 5,17(15f).
[125] Vgl Expl Ps 36,1(CSEL 64,70).
[126] Vgl Exp Luc VII,166(CSEL 32/IV,355f).

Sünde führen in der Unterwerfung unter die sich im Gesetz offenbarende Ordnung. Diese in den Briefen über das Gesetz und die Beschneidung ausgesprochene Lehre[127] ist auch sonst Gegenstand der Aussagen des Ambrosius. Das Gesetz ist da, damit die ganze Welt Gott untertan wird.[128] Wenn sich die in ihm liegende Anerkennung Gottes auch nur auf Verstand und Wollen des Menschen, nicht aber auf die eigentliche Tat erstreckt, so ist damit trotzdem eine erste Stufe der Überwindung der Sünde erreicht, der dann die eigentliche Unterwerfung einmal durch die Gnade Christi folgen kann.[129]

Der positive Ansatz zur Überwindung der Sünde erreicht aber auch die Tat des Menschen. Die Vorschrift der Beschneidung gibt nicht nur die Möglichkeit, zu Gottes Willen ja zu sagen, sondern auch diesen Willen zu beweisen. In der Übernahme der schmerzlichen Verwundung kann der unter dem Gesetz Stehende seinen Willen glaubwürdig machen und die Ordnung Gottes nach außen hin bekennen. In dieser Tat liegt ein Schritt auf das Heil und die Überwindung der Sünde hin.[130] Das ist die eigentliche Heilsbedeutung des Gesetzes: In der sichtbaren Anerkennung der Ordnung Gottes liegt der Beginn der Gnade, wenn auch noch keine eigentliche Vergebung der Sünden. Eine andere Seite der Überwindung der Sünde zeigt sich in der Bewahrung vor ihr, die auch zu den Aufgaben des Gesetzes zählt. Sie wird in den Bildern vom Turm im Weinberg[131], der Hausmauer oder Umfriedung des Ackers[132] und den Zügeln, die vom Bösen zurückhalten[133], erkennbar. Das Gesetz dient der

[127] Vgl S 111.
[128] Vgl Fug 3,15(CSEL 32/II,175,21f): ... ut omnis mundus subditus fieret deo.
[129] Vgl Iac I,5,17(CSEL 32/II,15f); auch Exp Ps 118,21,1f(CSEL 62,474).
[130] Vgl die Aussagen von Ep 72, S 104/06. Von der Überwindung der Sünde sprechen aber auch andere Texte: Das Gesetz ist zur Absorbierung der Sünde des Fleisches gegeben, Parad 3,16(CSEL 32/I,275). Im geistig verstandenen Gesetz ist Leben, Exp Ps 118,19,35(CSEL 62,440). Es ist tatsächliche Hilfe, die allerdings erst in der Menschwerdung Christi volle Wirklichkeit wird, ibid 15,23f(342). Trotzdem bringt es eine Sündenvergebung ex parte, während das Evangelium volle Vergebung schenkt, Expl Ps 61,12(CSEL 64,385); eine Vergebung in specie, der die in veritate folgt, Exp Ps 118,12,34(CSEL 62,271). Als Schatten Christi bewahrt es Patriarchen und Propheten vor der Sünde, ibid 5,10(87). — Hierhin gehört auch die Tatsache, daß Ambrosius immer wieder Heilige des AT nennt, was Ausdruck der Überzeugung von der in ihm wirkenden Kraft Christi ist. Ein gutes Beispiel bringt Exp Ps 118,12,19 (CSEL 62,262), wo die im Volk der Juden anwesende Wahrheit vermerkt wird (im Gegensatz zum Abfall der Juden von der Haltung der Väter in der Ablehnung Christi) und als Beweis Samuel, David, Elias, Elisäus und die Siebentausend, die ihr Knie nicht vor Baal beugten (vgl 3 Kg 19,18), genannt werden.
[131] Vgl Exp Luc IX,24(CSEL 32/IV,447), S 37f.
[132] Vgl zB Exp Ps 118,6,15—25(CSEL 62,116—121), S 38/43, und Exp Luc III, 21—29(CSEL 32/IV, 113—120), S 43/54.
[133] Vgl Exp Luc II,68(CSEL 32/IV,78).

Beherrschung, wie z. B. das Fastengebot zeigt.[134] Auch der vierzigtägige Regen der Sintflut spricht diesen Gedanken der Überwindung der Sünde aus.[135]
Es ist dabei festzuhalten, daß das Gesetz dies alles nur kraft der in ihm wirkenden Macht Christi vermag.[136] Letztlich bleibt es schwach und ohnmächtig, und die eigentliche Vergebung hat ihren Platz erst in Jesus Christus.[137] Auf ihn hinzuweisen ist deshalb die vordringliche Aufgabe des Gesetzes.

III. Das Gesetz und die Hinführung auf Christus und sein Evangelium

Das Unvermögen des Gesetzes bringt es mit sich, daß das mosaische Gesetz, wenn anders es der Anfang des Heiles sein will, in einer besonderen Weise mit der Verwirklichung der Erlösung in Jesus Christus verbunden sein muß. Es ist dies in seinem auf den Herrn hinweisenden Charakter. Das Gesetz ist ein Schritt auf Christus zu, und es ist dies in verschiedener Hinsicht.

1. In erster Linie ist das Gesetz Hinführung zu Christus im geschichtlichen Sinn. Es führt bis an den zeitlichen Wendepunkt, der in Christus Jesus gegeben ist, ist eine klare umgrenzte Teilstrecke auf dem Weg zum Heil. Dies ist eine Position, die Ambrosius die Möglichkeit gibt, den judaistischen wie den manichäischen Irrtum abzuweisen: Der Weg ist mit dem Gesetz noch nicht zu Ende, das Gesetz ist aber tatsächlich Weg. »Viele wollen auf dem Weg wandeln, aber nicht bis zum Ende. So gehen die Juden nicht bis zum Ende, da sie nicht bis zu Christus gehen; der Manichäer geht nicht auf dem Wege, weil er das Gesetz ablehnt. Der wahre Glaube aber geht ihn, denn er nimmt das Gesetz an und kennt die Erfüllung des Gesetzes.«[138] Ambrosius nennt auch einen praktischen Einzelfall des falschen Stehenbleibens im Sabbatgebot, das die Juden absolut auffassen, die »nur den ersten Sabbat nannten, als gäbe es nur den einen Sabbat und keinen anderen«[139].
Das Gesetz ist der Weg, der zu Christus führt. Es ist auch der Weg, auf dem Christus kommt, ist somit eine notwendige Vorbereitung.

[134] Vgl zB ibid IV,15(147).
[135] Vgl Noe 13,44(CSEL 32/I,441f).
[136] Vgl zB Exp Ps 118,5,10(CSEL 62,87); Expl Ps 43,11(CSEL 64,268) usw.
[137] Vgl S 356/59.
[138] multi volunt ambulare in via, sed non usque ad finem. non ambulant Iudaei usque ad finem, qui non usque ad Christum ambulant, non ambulat Manichaeus in via, qui legem refutat, sed ambulat vera fides, quae et legem suscipit et plenitudinem legis agnoscit. Exp Ps 118,1,8(CSEL 62,10,3—7); ähnlich ibid 5,24(94).
[139] ... unam sabbati nuncupabant, quasi unum esset sabbatum et non aliud. Expl Ps 47,2(CSEL 64,347,18f).

Ambrosius spricht dies im Bild des Zachäus aus, der auf dem Feigenbaum des Gesetzes steht, weil Jesus auf diesem Weg zur Heidenkirche ging.[140] Auch die blutflüssige Frau wird erst dann geheilt, wenn sich das Maß des Gesetzes und des Evangeliums an ihr erfüllt hat.[141] Damit hängt vor allem auch die Tatsache zusammen, daß Christus aus dem Volk der Juden hervorgehen mußte.[142]
Hinter diesen Aussagen steckt natürlich mehr als ein rein historisches Verstehen. Immer wieder kommt in ihnen die eigentliche Hinführung des Gesetzes zum Ausdruck, die in dem in ihm liegenden Sinn beschlossen ist, doch ist in ihnen auch die zeitliche Abgrenzung zu erkennen. Dabei dürfen auch nicht die geschichtstheologischen Schemata vergessen werden, welche die Aufteilung der einen Heilsgeschichte in klar voneinander geschiedene Etappen aussprachen.[143]

2. Die eigentliche Hinführung auf Christus liegt darin beschlossen, daß das mosaische Gesetz ein H i n w e i s auf den Herrn, auf sein Evangelium und seine Kirche ist. Ambrosius wird nicht müde, gerade darauf immer wieder zu verweisen.
Dabei stellt der Bischof nicht nur die Tatsache fest, sondern kennt auch den Grund. Es ist der einheitliche Heilsplan Gottes, der in einer geschlossenen Entwicklung zu Christus führen wollte. Dies spricht das Bild von der einen Mauer aus, die zu Christus gehen sollte und in welche sich dann auch die dazwischentretende Mauer des Gesetzes einfügte.[144] Die gleiche Struktur zeigte die Hausmauer, die in ihrem oberen Teil und in den Fenstern den Blick auf Christus frei gibt und die Begegnung mit Christus ermöglicht, so wie im eben genannten Bild von der einen Mauer der Blick über die Zwischenmauer des Gesetzes hinweg möglich blieb.[145] Die theologische Grundlage solcher Bilder ist die Überzeugung, daß Gottes Geist das Gesetz formuliert hat, daß es aber für ein Volk bestimmt war, das eine direkte Aussage nicht verstehen konnte. Aus diesem Grund trägt das Gesetz einen doppelten Charakter: Es ist Buchstabe und Geist. Buchstabe in der unabschiebbaren Forderung der Anerkennung Gottes, Geist in dem Hinweis auf die wirkliche Vergebung und Überwindung der Sünde.[146]

[140] Vgl Exp Luc VIII,89(CSEL 32/IV,435).
[141] Vgl ibid VII,173(359).
[142] Vgl S 372, Anm 413.
[143] Vgl S 240/44.
[144] Vgl S 53 f.
[145] Vgl S 40, Anm 173, und S 48, Anm 211.
[146] Vgl vor allem die Aussagen des Briefes 74 über die Beschneidung, S 100f.

3. Der Hinweis des mosaischen Gesetzes auf Christus liegt in seinem geistigen Sinn, in der prophetischen und in der bildhaft — typischen Bedeutung des Gesetzes. Dabei ist der prophetische Sinn des Gesetzes jener, der von dem kommenden Herrn und seinem Heil spricht, der bildhaft — typische dagegen der, welcher beides vorwegnehmend abbildet. Ambrosius rückt diesen Unterschied in der Hinführung auf Christus nicht in den Vordergrund der Diskussion, vielmehr mischen sich in seinen Aussagen die einzelnen Züge, wie bereits die kurzen Bemerkungen zu seinem Bildbegriff andeuten konnten.[147]
Die prophetische Ankündigung des mosaischen Gesetzes zeigt sich in der einfachen Feststellung, daß Gesetz und Propheten auf Christus hinweisen.[148] Das Gesetz ist die adnuntiatrix Christi[149], indem es in den einzelnen Vorschriften von Christus spricht, wofür z. B. das Gebot, den Leviten nicht zu verachten (vgl. Dt 12,19), und die Paschavorschrift (vgl. Dt 16,1) genannt werden[150]. Ambrosius gebraucht diesen Begriff auch von der Prophetie, die er als adnuntiatio futurorum kennzeichnet.[151] Die Ankündigung der Ankunft Christi wird in einem besonderen Maß als Aufgabe der Propheten verstanden.[152] Überhaupt haben das Gesetz und die Propheten eine weitgehend parallele Struktur, wie noch gezeigt werden wird.[153]
Das Gesetz ist eng mit dem prophetischen Charakter des AT überhaupt verbunden. Das spricht sich nicht nur in der verbindenden Nennung von ‚Gesetz und Propheten‘ aus, sondern wird eigens betont. Die Geschichte der Juden sollte eine prophetische Geschichte sein, d. h. ihr Leben und ihr Werk sollten wie die Propheten die Ankunft des Herrn bereiten. Ambrosius weist darauf im Zusammenhang mit dem Bruch der Gesetzestafeln hin, wenn er feststellt, daß die Sünde des Volkes am Sinai ein Herausfallen aus der prophetischen Ordnung war, was dann den Verlust des Gesetzes in der Gestalt der ersten Tafeln einbrachte.[154] Das Gesetz ist wesentlich an die prophetische Ordnung des AT gebunden, steht und fällt mit ihr. Beide gehören zusammen, beide leben aus der Kraft Christi:

[147] Vgl S 4f.
[148] Vgl zB Exp Ps 118,2,25(CSEL 62,35); 3,7(44) usw.
[149] ibid 16,39(372,17f).
[150] Vgl ibid (372f).
[151] Patr 2,7(CSEL 32/II,128,6f); vgl auch Exp Ps 118,17,7(CSEL 62,381).
[152] Vgl zB Exp Ps 118,7,33(CSEL 62,146): Ankündigung der Ankunft Christi; 13,19(293): Ankündigung der Ankunft Christi und der Berufung der Heiden; 15,5f(331f): Ankündigung der Passion; 17,7(381): Ankündigung des Heilswirken des Messias; 19,4(424): Ankündigung der Ankunft und der Erlösung; usw.
[153] Vgl S 374/76.
[154] Vgl Spir III,3,14(CSEL 79,156).

»Denn es kann weder das Gesetz ohne das Wort bestehen, noch ist ein Prophet, wer nicht vom Sohne Gottes gesprochen hat.«[155] Diese Zusammengehörigkeit führt zur Identifikation, wenn in paralleler Formulierung ‚Gesetz und Evangelium' neben ‚Propheten und Evangelium' genannt werden.[156]

Diese Texte, welche in einer besonderen Weise von der prophetischen Eigenart des Gesetzes und des AT sprechen, lassen teilweise jene Eigentümlichkeit erkennen, welche Typus und Prophetie vermengt. Die zitierte lex adnuntiatrix nennt der Kontext einfach indicia und insignia[157] ohne nähere Bestimmung, ob es sich um Prophetie oder Typus handelt. Auch die oben genannte, aus dem prophetischen Charakter des Judenvolkes abgeleitete prophetische Eigenart des Gesetzes wird im gleichen Text unmittelbar vorher als Typus bestimmt.[158] Typus ist die Gründung des AT, gemessen an der Wahrheit des NT[159], und dieser typische Charakter wird auf das Gesetz schlechthin übertragen, wenn es heißt: »Du siehst, daß das ganze alte Gesetz Typus der Zukunft war.«[160] Was sonst immer wieder einzelnen Ereignissen zugesprochen wird[161], erscheint hier als Eigenschaft des Ganzen. Alles, was an den Juden geschieht, ist für den Christen typus, figura oder parabola.[162] Andererseits bezeichnet der Bischof auch wieder das ganze AT als prophetisch, wenn er dessen Ablehnung durch die Manichäer eine Ablehnung der Propheten nennt.[163]

Diese Vermischung der Begriffe von Prophetie und Typus ist bezeichnend für die Methodik des Ambrosius, dem es nicht darum geht, die verschiedenen Formen der Vorherverkündigung und Hinführung auf das Evangelium wissenschaftlich genau zu fassen, sondern der einfach davon überzeugt ist, das alles an Gesetz und AT diesen Hinweis auf das Kommende ausspricht, in prophetischer Verkündigung wie in typischer Vorausdarstellung. Trotzdem weiß Ambrosius um den Unterschied zwischen Prophetie und Typus. So ist für ihn mit der Prophetie die klare Erkenntnis des Hinweises

[155] neque enim lex potest esse sine verbo neque propheta nisi qui de dei filio prophetavit. Exp Luc VII,10(CSEL 32/IV,286,14f).
[156] Vgl Fid II,4,37(CSEL 78,69).
[157] Vgl Exp Ps 118,16,39(CSEL 62,372f).
[158] Vgl Spir III,3,14(CSEL 79,156), wo die lex scripta in typo neben den opera prophetica der Juden steht.
[159] Vgl Cain I,7,28(CSEL 32/I,363).
[160] vides omnem legis veteris seriem fuisse typum futuri. Exp Luc II,56(CSEL 32/IV,72,1f).
[161] Vgl zB Spir I,9,100(CSEL 79,58f): Priestersalbung; Expl Ps 1,33(CSEL 64,29): Trank aus dem Felsen; Ep 26,6(PL 16,1043): Opfer des Lammes.
[162] Vgl Expl Ps 43,56f(CSEL 64,300—302).
[163] Vgl Exp Ps 118,22,33(CSEL 62,505).

verbunden[164], was bei den Typen nicht der Fall sein muß. Auch unterscheidet er, ob David als Prophet etwas voraussieht[165] oder etwas in seinem Leben typisch vorwegnimmt[166], wobei dann Typus und Prophetie wieder insofern zusammenhängen, als die Typen aus prophetischem Geist heraus gesetzt werden[167]. Letztlich ist der Typus nichts anderes als eine Realprophetie.[168] Sie kann wie die Prophetie bereits im AT erkannt werden.[169]

4. Die hinweisende Funktion des Gesetzes kann nach den einzelnen Bestimmungen näher entfaltet werden.

Der auf das NT weisende Charakter des Gesetzes wird zunächst von diesem als ganzem ausgesagt: »Denn nicht nur im Anfang des Gesetzes, sondern in seinem Gesamtkomplex ist geschrieben, daß ein Mensch kommen werde, das Geschlecht der Menschen zu bewahren.«[170] Dies gilt als das ganze AT umfassende Aussage, wird aber auch auf die praescripta legis eingeschränkt[171], womit dann die Aufgabe gestellt ist, diesen Gesetzesvorschriften nachzugehen.

Auf Christus weist das Paschalamm und die darum gruppierten Vorschriften. Es kündet in typo die Passion des Herrn an[172], ist eine figura seines Leidens und weist auf die Eucharistie hin[173]. Es ist ein erste Befreiung, der dann die wahre Befreiung in Christus folgt.[174] Auch die mit dem Paschalamm verbundenen Vorschriften sind bildhafter Hinweis auf ihn.[175] Das gleiche gilt dann von den Opfervorschriften. Die Erstlingsopfer weisen auf die Taufe, die in Wahrheit ein sacrificium primitivum darstellt.[176] Ähnlich sind die Verordnungen des Blutausgießens und des Verbrennens vor dem Lager beim Sündopfer (vgl. Ex 29,12—14) Hindeu-

[164] Vgl zB Apol Dav 12,58(CSEL 32/II,339f); dazu auch Huhn, Bewertung und Gebrauch der Hl Schrift, 389.
[165] Vgl Apol Dav 12,59(CSEL 32/II,341).
[166] Vgl ibid 3,10—12(305—307).
[167] Vgl ibid 12,58(339), wonach Moses selbst die Typen im Gesetz verankert, mit der Tatsache, daß Moses Prophet ist, zB Myst 9,51(CSEL 73,110).
[168] Vgl dazu Coppens, Vom christl Verständnis des AT, 13f; ders, Les harmonies des deux Testaments, 20—26; Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, 62.
[169] Klar ausgesagt zB von David; vgl Apol Dav 12,58(CSEL 32/II,339).
[170] scriptum est etiam non solum in capite, sed in omni legis complexione venturum hominem ad conservandum hominum genus. Expl Ps 39,15(CSEL 64,220,10f).
[171] Vgl Exp Luc II,57(CSEL 32/IV,72f); ähnlich Exp Ps 118,19,43(CSEL 62,444), 16,39(372).
[172] Vgl Cain I,8,31(CSEL 32/I,366); auch Ep 26,6(PL 16,1043).
[173] Vgl Expl Ps 43,37(CSEL 64,288f).
[174] Vgl Exp Ps 118,12,35(CSEL 62,271f).
[175] Vgl Abr I,5,40(CSEL 32/I,532f); Exp Ps 118,16,39(CSEL 62,372f); Expl Ps 39,14(CSEL 64,219f).
[176] Vgl Cain II,6,19(CSEL 32/I,394).

tung auf das Opfer Christi.[177] Ferner finden in dieser Weise Erwähnung das Gesetz für die Erstgeborenen und Leviten (vgl. Ex 13,2; Nm 3,12; Dt 12,19)[178], die verschiedenen Reinigungsvorschriften[179], das Levirat[180] sowie Sabbat und Beschneidung[181].

Auch vom Gesetz geforderte und mit dem Gesetz verbundene Einrichtungen sind Hinweis auf das Kommende. Dabei ist, in Verbindung mit den oben genannten Opfervorschriften, zunächst an das Priestertum zu denken. Der Hohepriester ist figura oder typus des wahren Hohenpriesters Jesus, das atl. Opfer nur ein Opfer in specie, was auch von den atl. Priestern selbst gilt. Typus ist der Tempel, der vom kommenden Herrn und dem Opfer im Tempel seines Leibes spricht. In der mit Christus anbrechenden Ordnung ereignet sich dann die Erfüllung des im Gesetz Vorgeschriebenen bis hin zur Ablösung der atl. Priester durch die Apostel.[182] Bildhafte Vorausdarstellung des wahren Hohenpriesters Jesus[183] sind Aaron[184], Levi und Melchisedech[185]. Der ganze mosaische Dienst ist schattenhafter Hinweis auf den wahren, geistigen Dienst, der in die Inhalte: himmlischer Altar, wahrer Tempel, wahre Priester und Leviten entfaltet wird. Die Sündopfer sind nur Beispiel, das auf die Wahrheit in Christus weist.[186] So wird dann auch Jerusalem als der Ort des mosaischen Dienstes zur Hindeutung auf das himmlische und wahre Jerusalem, die Heidenkirche, in der Christi Opfer dargebracht wird.[187] Besonders eindringliche Darstellung findet der atl. Hinweis in den Leviten. Ihre auslösende und sühnende Funktion (vgl. Nm 3,11f.41.45; 8,5—22)

177 Vgl Ep 63,104(PL 16,1217); Ep 65,10(1224).
178 Vgl zB Ep 33,3—6(1072f); Exp Ps 118,16,39(CSEL 62,372).
179 Vgl zB Ep 26,7(PL 16,1043f); Apol David 12,59(CSEL 32/II,340).
180 Vgl Exp Luc III,15(CSEL 32/IV,109) als Hinweis auf das ewige Leben durch Christus; Expl Ps 43,64(CSEL 64,307) als Hinweis auf die Wiederherstellung in ihm.
181 Vgl Ep 72 und 74, S 104/06 und 99/102; auch den Abschnitt über die Theologie des Sabbats, S 78/90.
182 Vgl dazu den guten Textabschnitt über das Opfer des Zacharias, Exp Luc I,22f(CSEL 32/IV,24f).
183 Vgl zB Fug 2,13(CSEL 32/II,172f); 3,15f(176); Exp Luc I,22(CSEL 32/IV,24); Exp Ps 118,3,30(CSEL 62,58); Expl Ps 38,26(CSEL 64,204); Spir I,9,100 (CSEL 79,59) usw.
184 Vgl Fid II,prol 4(CSEL 78,59); 10(60).
185 Vgl zB Exh virg 6,35(PL 16,346), wo der verus Levi, der verus Aaron und der verus Melchisedech genannt wird. Besonders Melchisedech wird oft zu Christus in Beziehung gesetzt: vgl zB Ep 63,49(PL 16,1202); Fid III,11,88f (CSEL 78,140); Exp Luc III,21(CSEL 32/IV,113); Sacr IV,3,10—12(CSEL 73,50f). Zur Deutung des Melchisedech bei den griechischen und lateinischen Vätern vgl Wuttke, Melchisedech, 43—59.
186 Vgl Exp Ps 118,3,25f(CSEL 62,55f); ähnlich 21,14(481).
187 Vgl Apol Dav 17,81—85(CSEL 32/II,352—355).

weist auf Christus den wahren Leviten und seine Erlösung.[188] Ihre Städte — sinnbildlicher Ausdruck dieser Auslösung — führen zu einer eigentlichen und letzten Freistadt, zum himmlischen Jerusalem und zum Hohenpriester Christus.[189]
Wie das Priestertum, so ist auch das israelitische Königtum Träger der Verheißung. Sie hat ihre Konkretisierung im Königtum Davids, das deshalb schon im historischen Sinn Vorbereitung der Ankunft Christi ist.[190] Von dieser Bedeutung des Königtums her wird es dann verständlich, daß es durch die Sünde verlorengeht. Das ist der Fall unter Jechonias, seit welchem das Königtum nicht mehr ausgeübt werden konnte[191], vor allem aber in dem endgültigen Verlust des Königtums im Übergang an die Herodianer[192]. Im Abfall des Königtums zu nichtisraelitischen Königen wird der Abfall Israels von Christus deutlich, auf den das Königtum hinführen sollte. Statt des wahren Königs Christus haben die Juden in Herodes einen völlig falschen. Damit ist dann der Übergang des Heils von den Juden zu den Heiden verbunden.[193]
Diesen historischen Zügen mischen sich prophetisch-typische bei. Sie werden eigens hervorgehoben, wenn Ambrosius sagt: »Viel an ihm (David) ist bildhafter Hinweis auf ein Geheimnis.«[194] David selbst wird zum Typus Christi, seine Sünde und deren Vergebung verkörpern die in Christus, dem wahren David, kommende Erlösung.[195] Er stellt in seiner Verbindung mit Abigäam (vgl. 1 Sam 25) die der Heidenkirche mit Christus dar[196], was auch für die Ehe mit Betsabee (vgl. 2 Sam 11f) gilt[197]. Ähnlich ist auch Salomon Typus Christi.[198] Auf den Herrn deutet die an David ergehende Prophetie seiner Erwählung durch Gott (vgl. Ps 88,21), wie auch die Prophezeiung von der Erwählung des Knechtes Gottes (vgl. Zach 3,8 und Is 49,5f) in der Deutung des Ambrosius an Davids Adresse gerichtet erscheint.[199] Wieder wird auch der Grund der prophetischen Kraft genannt: In David ist Christus da, durch David spricht der Herr.[200] David ist nicht nur Träger, sondern auch Form der Prophetie, denn die Verheißung der Erweckung Davids (vgl. Ez 34,23f) meint Chri-

[188] Vgl Cain II,3,11(CSEL 32/I,387f); auch 4,13f(389f).
[189] Vgl ibid und Fug 2,5—3,16(CSEL 32/II,165—177).
[190] Vgl Exp Luc III,39(CSEL 32/IV,127).
[191] Vgl ibid 40(128).
[192] Vgl ibid 41(129).
[193] Vgl Patr 4,21(CSEL 32/II,136).
[194] ... multa eius in mysterium figurentur ... Exp Luc III,37(CSEL 32/IV,125,17f).
[195] Vgl Apol Dav 17,81(CSEL 32/II,352f).
[196] Vgl Ep 31,6f(PL 16,1067).
[197] Vgl Apol Dav 3,14(CSEL 32/II,308); Apol alt 9,48(CSEL 32/II,392).
[198] Vgl Off II,10,52f(PL 16,117).
[199] Vgl Fid V,8,108(CSEL 78,256).
[200] Vgl ibid 110f(257) usw.

stus.[201] In Christus, dem wahren David, geht Davids Geschlecht weiter, auf ihn Davids Thron über. Auf ihn weisen die Propheten, und in ihm erfüllt sich die an Davids Nachkommen gebundene Verheißung. Er ist der wahre Sohn Davids.[202]

Die hier gegebene Entfaltung des Gesetzes in seiner auf Christus hinweisenden Funktion erstrebt keine Vollständigkeit, sondern soll die Breite zeigen, in der Ambrosius diesen Gedanken vorträgt. Er wird nochmals — nicht mehr eingeschränkt auf das Gesetz — in dem Exkurs über die atl. Sakramente zur Sprache kommen.[203]

5. Neben der historischen Hinführung auf Christus und dem prophetisch-typischen Hinweis auf ihn steht noch eine dritte Form der Wegbereitung des Gesetzes. Es ist die in der Ohnmacht und dem Ungenügen des Gesetzes liegende existentielle Vorbereitung. Dabei ist zu beachten, daß es an dieser Stelle nicht darum geht, die Grenze des Gesetzes darzulegen, was erst im folgenden Paragraphen geschehen wird, vielmehr wird hier diese Grenze unterstellt und die in ihr liegende heilsgeschichtliche (wie auch bekehrungsgeschichtliche) Kraft gezeigt.

An erster Stelle ist nochmals der Traktat über das Gesetz aus De Iacob I heranzuziehen. In ihm stellt Ambrosius klar das von Paulus formulierte Anwachsen der Sünde fest, die durch das Gesetz wohl erkannt, nicht aber verhindert werden konnte. Dieses Unvermögen des Gesetzes, das die in seinem geistigen Sinn liegende Güte nicht aufhebt, wird von Ambrosius in aller Deutlichkeit beschrieben. In ihm liegt dann aber der Ansatzpunkt für den lösenden Gedanken: »In dieser Gefahr gibt es nur ein Heilmittel, daß Gottes Gnade befreit, wen das Gesetz nicht befreien konnte.«[204] Die Gnade wird dabei durch die Zitation von Röm 7,24f als Gnade Christi ausgewiesen und die Hinwendung zu ihr als eine notwendige Ergänzung des Gesetzes gekennzeichnet: »So kommt es, daß — wenn mir auch die früher verborgene Sünde, d. h. meine Begierlichkeit, die ich nicht für Sünde hielt, den Tod brachte, indem sie überführt wird, und wenn auch diese Sünde über die Maßen gewachsen ist — . . . der Tod mich dennoch nicht trifft, wenn ich bereitwillig zu Christus fliehe, durch den wir von aller Todesgefahr erlöst werden.«[205] Wenn damit auch nicht die Wesenseigenschaft

[201] Vgl ibid 112(257f).
[202] Vgl Exp Luc III,42—44(CSEL 32/IV,129—132).
[203] Vgl S 387/405.
[204] in quo periculo unum est remedium, ut quem lex liberare non potuit liberet dei gratia. Iac I,4,16(CSEL 32/II,15,5—7). Zum Gedankengang vgl S 119/25.
[205] itaque fit ut, licet peccatum quod latebat, i.e. concupiscentia mea, quam non putabam esse peccatum, mortem mihi operata sit, dum proditur, et supra

des Gesetzes ausgesagt ist, auf Christus hinzutreiben, so wird doch das Faktum geklärt, daß das Gesetz ohne die Gnade nichts vermag und so zu Christus fliehen läßt. Daß es sich dabei aber um eine gottgegebene Ordnung handelt, sagt der erste Satz, mit dem die Darstellung des Ambrosius beginnt: »Was gibt es, was dir der Herr nicht gegeben hätte? Er gab das Gesetz, er hat die Gnade hinzugefügt.«[206] So braucht der menschliche Geist[207] das gubernaculum Christi, die Lenkung durch seine Kraft und seine aus Tod und Auferstehung kommende Gnade[208]. Daß die Darstellung des Ambrosius neben der allgemein menschlichen Situation vor Gesetz und Gnade auch das mosaische Gesetz meint, zeigt neben der laufend erfolgenden Zitation von Röm 7[209] der Satz, der die Diskussion einem ersten Ende zuführt: »So hatte das Gesetz keine Kraft, weil es das Fleisch nicht getötet hat; deshalb ist es auch wie ein Schatten vorübergegangen, weil es keine Farbe brachte; deshalb hat es uns auch die Sonne der Gerechtigkeit verdunkelt, weil es die Verfehlungen anhäufte: und so war es also auch schädlich.«[210] Trotzdem bahnt sich ein Weg: Die Hinführung zum Bekenntnis der Sünde und die tatsächliche Erlösung durch Christus zeigen die Tendenz des Gesetzes auf Christus hin[211], und Ambrosius formuliert gewagt: »So hat das Gesetz also genützt, weil es die Gnade erworben hat.«[212]

Ebenso erwähnt der Traktat aus De fuga saeculi[213] das Ungenügen des Gesetzes und die damit zusammenhängende Flucht zu Christus hin. Der Text spricht ausdrücklich vom mosaischen Gesetz,

modum factum sit ipsum peccatum ..., mihi tamen mors non sit, cui promptum est ad Christum confugere, per quem solvimur omni mortis periculo. ibid (15,10—17).

206 quid autem est quod tibi non contulit dominus? legem dedit, adiuncxit gratiam. ibid 13(13,3f).

207 Zu mens vgl S 339, Anm 109.

208 Vgl Iac I,5,17f(CSEL 32/II,16f).

209 Vgl S 126, 128f.

210 Iac I,5,19(CSEL 32/II,17,12—15), lat Text S 123, Anm 139.

211 Vgl ibid 6,20—22(17f).

212 ergo lex profuit, quia adquisivit gratiam. ibid 22(18,15f). Der gleiche Gedanke vom Überhandnehmen der Sünde und Gnade auch in Ep 45,15(PL 16,1144) und Ep 73,9(1253). Er findet Ausdruck in der den Herrn salbenden Büßerin (vgl Lk 7,36—50), von der Ambrosius sagt: nam si in ista muliere non superabundasset peccatum, non superabundasset gratia; agnovit enim peccatum et detulit gratiam. et ideo lex necessaria; per legem enim peccatum agnovi. si lex non fuisset, peccatum lateret. agnoscendo peccatum veniam peto. per legem ergo genera peccatorum, praevaricationis quoque crimen agnosco, curro ad gratiam; Exp Luc VI,35(CSEL 32/IV,246,19—26). Die psychologische Bedeutung der Scham über die Sünde für Reue und Abkehr zeigt Exp Ps 118,10,41(CSEL 62,227f); ähnlich Expl Ps 37,39(CSEL 64,167).

213 Vgl S 115/19.

dessen Aufgabe es ist, alle Welt Gott zu unterwerfen.[214] Diese Unterwerfung besteht allein in der Erkenntnis der Sünde und ihrer Macht, nicht aber in einer Änderung des menschlichen Geistes, wobei die Notwendigkeit einer Ergänzung des Gesetzes durch die Erlösung in Christus deutlich zur Sprache kommt in der Einführung einer auf die sechs Freistädte des Gesetzes folgenden siebenten Freistadt.[215] Schon damit ist ein Hindrängen des Gesetzes auf Christus, eine in seinem Unvermögen liegende Beziehung auf Christus hin ausgesprochen, die noch verstärkt wird durch eine unmittelbar anschließende Darstellung der Typik des Gesetzes[216], die so gerade als der Ausdruck dieser notwendigen Hinführung auf Christus erscheint. Der in der Typik liegende Hinweis auf Christus gilt auch für die Schwäche des Gesetzes, das so im existentiellen Bereich tut, was Aufgabe seines geistigen Sinnes im Erkenntnisbereich ist.

Auch sonst wird die Notwendigkeit der Gnade, welche das Unvermögen des Gesetzes auffängt und so die innere Beziehung der Grenze des Gesetzes zu der sie aufhebenden Erfüllung anzeigt, immer betont. Sie zeigt sich in der Deutung der Sintflut, wo gesagt wird, daß das Gesetz mehr der Furcht und der Erkenntnis dient als der Änderung der Natur, und das barmherzige Handeln Gottes an uns mit dieser Schwäche verbunden erscheint.[217] Wenn hier Unzulänglichkeit des Gesetzes und Gottes Erbarmen einfach aneinandergereiht sind, dann spricht das Bild von den ausgebreiteten Armen des Moses zumindest von der Folgerichtigkeit der auf das Gesetz folgenden Erbarmung Gottes.[218] In der Unterstützung der Arme des Moses durch Josue[219] offenbart sich ein doppeltes Unvermögen des Gesetzes. Einmal kann es seine Aufgabe, zu Gott zu führen, nur in der Kraft Jesu Christi selbst erfüllen, zum anderen war auch das nicht genug, so daß Christus als Mensch auf der Erde erscheinen mußte.[220] In dieser Stufenfolge des Angewiesenseins auf Christus zeigt sich eine dem Gesetz innewohnende Konsequenz, die auf seine Schwäche die Erfüllung in Christus folgen läßt. Daß diese Erfüllung und Erlösung mit dem Erlaß neuer Gesetze und Gebote verbunden ist[221], verstärkt den Eindruck dieser Folgerichtigkeit. Die Verankerung beider Wirklichkeiten, der Schwäche des Gesetzes und der sie ablösenden Fülle, in der Heils-

[214] Vgl Fug 3,15(CSEL 32/II,175), S 341, Anm 128.
[215] Vgl ibid.
[216] Vgl ibid 3,16(177).
[217] Vgl Noe 22,80(CSEL 32/I,470).
[218] Vgl S 10/12.
[219] Zur Änderung der biblischen Aussage (Ex 17,12), vgl S 12, Anm 56.
[220] Vgl Expl Ps 43,11(CSEL 64,268f).
[221] Vgl ibid (269).

planung Gottes zeigt der Ausspruch von der Beseitigung der Mauer der Sünden im Anschluß an Eph 2,14. Die Beseitigung dieser von den Juden in Ägypten, d. h. in der Sünde gebauten Mauer ist dem Bischof ein Bild der Sündenvergebung: »Deshalb seufzte es (das Volk Gottes), deshalb wurde es erhört und von der Sünde befreit. Deshalb wurde das Gesetz erlassen und die Gnade verheißen, damit das Gesetz die Sünde teilweise vernichte, die Gnade sie aber ganz nachließe.« [222]
Eine unübertreffliche Aussage findet dieser Gesichtspunkt in der Deutung des Psalmverses 41,8: abyssus abyssum invocat. Ambrosius sieht in den Abgründen die beiden Testamente, von denen er sagt: »Das AT hatte keine Kraft zur Erlösung dieser Welt. Es rief deshalb das NT und holte es sozusagen zu Hilfe. Das Gesetz rief um Hilfe, indem es das Evangelium ankündigte. Es besaß nur die halbe Fülle, und deshalb war es notwendig, daß der käme, der das Gesetz erfüllte. ‚Christus ist das Ende des Gesetzes zur Gerechtigkeit für jeden der glaubt' (Röm 10,4). Er kam, das Gesetz zu erfüllen, nicht aber, es aufzuheben.« [223] Das Zueinander der beiden Testamente, von denen die Schwäche des einen zur Fülle des anderen drängt, ist Ausdruck und Ausfluß eines Heilsplanes, denn »beachte dabei auch, daß beide Testamente Äußerungen einer Weisheit sind« [224].
Ein letzter Hinweis soll noch einer besonderen Seite des Problems gelten. Die auf Christus hinführende Kraft, die gerade im Unvermögen des Gesetzes liegt, wird auch auf jenes Unvermögen bezogen, das in der Verkennung des Gesetzes durch die Juden liegt. Die beiden von Johannes zu Jesus gesandten Jünger sprechen diesen Gedanken aus. Gerade das Unvermögen des Gesetzes, das eingekerkert ist, schickt zu Jesus und weist so auf ihn hin. [225] Ähnliches zeigt auch die Erklärung des Psalmverses 118,126: tempus est faciendi domine; dissipaverunt legem tuam iniqui. Hier wird die Übertretung des Gesetzes als der Grund für seine

[222] ideo gemebat, ideo exauditus et liberatus est a peccato; ideo lex data, promissa gratia, ut lex peccatum ex parte resecaret, gratia omne donaret. Expl Ps 61,12(CSEL 64,385,19—21).

[223] non praevalebat vetus testamentum ad istius mundi redemptionem; invocabat et quasi ad auxilium arcessebat novum testamentum. clamabat lex adnuntians evangelium. erat enim semiplena et ideo erat necessarium, ut veniret qui legem inpleret. ‚finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti', qui venit legem inplere non solvere. Int Iob IV(II),4,18(CSEL 32/II,280,2—8).

[224] simul hinc intellege utrumque unius esse sapientiae testamentum. ibid (280, 9f). Ambrosius spricht die gleiche Beziehung der beiden Testamente, die Notwendigkeit der Erfüllung des einen durch das andere, das Zuhilferufen des anderen durch das eine, aus, wenn er den gleichen Psalmvers 41,8 auf ihre Schriften bezieht; vgl Expl Ps 35,18(CSEL 64,62f).

[225] Vgl Exp Luc V,94f(CSEL 32/IV,219f), S 26f.

Erfüllung durch Christus genannt, wenn es heißt: »Er (David) sagt gut, daß es Zeit zu handeln ist, denn ‚es gibt eine Zeit zu schweigen und zu reden' (Prd 3,7). Aber die Zeit zu reden ist (für David) gekommen und damit sagt er gleichzeitig, daß schon die Zeit für die Ankunft des Herrn da ist, damit — weil das Gesetz verletzt worden ist — das Ende des Gesetzes und seine Vollendung und Erfüllung komme, der Herr Jesus . . .«[226] Und so drängt David auf das Kommen des Herrn: »Dein Handeln komme uns zu Hilfe, weil auch deine Gebote nichts nützen konnten. Im Gesetz ist das Gebot, im Evangelium der (erfüllende) Dienst.«[227]

§ 4. Die Grenze des Gesetzes

Die von der Größe und Bedeutung des Gesetzes nicht zu trennende Beschränkung wird in verschiedener Hinsicht deutlich. Um einen Zugang zu dieser komplexen Gegebenheit zu finden, wird auf die Analyse zweier wichtiger Bildgruppen zurückgegriffen, in denen die Grenze des Gesetzes in ihrer Verschiedenartigkeit gut zu erkennen ist.

Es handelt sich zunächst um die Textgruppe, die im Bild des Zacharias und des Johannes vom mosaischen Gesetz spricht.

Hier findet sich zuerst der klare Ausdruck der zeitlichen Grenze des Gesetzes, das von Moses bis (Zacharias und) Johannes reicht.[228] Vom Ende dieses Zeitabschnittes spricht die Bemerkung, daß dem Tod des Johannes in der Schilderung des Evangelisten (vgl. Lk 9,9) die Brotvermehrung als Ereignis des Evangeliums folge.[229] Von diesem Ende ist die Rede, wenn das Gesetz bis zur Heidenkirche und zu Christus reichend gezeigt wird[230] und Gott das Verstummen des Gesetzes in Zacharias durch einen ausdrücklichen Befehl anordnet[231].

Die zeitliche Grenze des Gesetzes ist bedingt durch eine dem Gesetz zu innerst eigene theologische Grenze, die durch den Begriff des Ungenügens gekennzeichnet wird. Das Gesetz kann die Sünde nur nennen, nicht aber vergeben, was vor allem in der Bußpredigt des Johannes und der Eigenart der von ihm gespendeten Taufe zum Ausdruck kommt, die nur Hilfe durch Bewahrung oder Hin-

[226] bene ait tempus faciendi esse; est enim ‚tempus tacendi et tempus loquendi'. sed loquendi tempus advenit ac per hoc dominici adventus tempus iam esse commemorat, ut, quia legis facta est praevaricatio, veniat finis legis et consummatio eius et plenitudo dominus Jesus... Exp Ps 118,16,36(CSEL 62,370,22—26).

[227] factum tuum subveniat, quoniam nec tua praecepta prodesse potuerunt. in lege praeceptum est, in evangelio ministerium. ibid (371,13—15).

[228] Vgl Exp Luc II,68(CSEL 32/IV,78); I,41(36f).

[229] Vgl ibid IV,69(260f); Apol alt 9,48(CSEL 32/II,392); S 28.

[230] Vgl Exp Luc II,68.71(CSEL 32/IV,78f); 81(85).

[231] Vgl ibid I,42(37), S 21f.

führung zu Christus sein können.[232] Johannes, und damit auch dem Gesetz, fehlt die eigentliche Verkündigung des Evangeliums. Moses wie Johannes besitzen nicht die Schuhe, die als Ausweis der Evangeliumspredigt verstanden werden.[233] Das Gesetz kann nur einen anfänglichen Glauben bringen und muß die Erfüllung dem Evangelium und dem NT überlassen.[234]
Neben der inneren oder theologischen Grenze steht dann eine von außen hinzutretende sündhafte Grenze, eine Begrenzung durch die Sünde. Die Vernachlässigung der theologischen Begrenztheit des Gesetzes, die als solche gerade die Bedeutung des Gesetzes als Hinführung zu seiner Erfüllung kennzeichnet, führt zu einer Verkennung des Gesetzes. Grund dieser Vernachlässigung und Verkennung ist der Unglaube. Er und der damit zusammenhängende Verlust des Herzens und des rechten Handelns trennt beim Gesetz das Wort von seinem Zeichen, nimmt den Buchstaben für seinen Sinn, so wie ein Sterbender die Sprache verliert und nur noch in taumelnden Gesten sich auszudrücken versucht. Dies ist ausgesprochen im Verstummen des Zacharias.[235] Immer neue Strafbestimmungen und ein aus dem Unglauben kommender Unverstand lassen das Gesetz wie in einem Kerker schmachten, so daß es seiner Aufgabe, zu Christus zu gehen und Christus zu verkünden, nicht mehr nachkommen kann. Das Gesetz wird in Johannes eingekerkert[236], ja es wird sogar ermordet[237].
Dieses Fehlschlagen des Gesetzes in der ungläubigen Verkennung bringt dann das heilsgeschichtliche Ende. Das Evangelium muß zu Hilfe kommen: Johannes dirigiert aus seinem Kerker heraus zwei seiner Jünger zu Christus.[238] Es ist ein Ende in der Erfüllung, welche die Ansätze des Glaubens aufgreift und die im Gesetz liegende Ankündigung als in Christus erfüllt hinstellt.[239]
Das heilsgeschichtliche Ende hebt nicht nur die theologische Grenze des Gesetzes auf, sondern auch seine sündhafte. Das Gesetz wird aus dem Kerker befreit — wenigstens insofern, als es die Jünger zu Jesus senden kann[240] —, Zacharias erhält die Sprache wieder, nachdem er im Gehorsam seinen Glaubens bekundet[241]. Befreiung und Erfüllung lassen an ein Weiterbestehen des Gesetzes denken,

[232] Vgl ibid II,68(78), S 23.
[233] Vgl ibid 80f(85f), S 25.
[234] Vgl ibid V,99f(221f), S 27.
[235] Vgl ibid I,41(36), S 21.
[236] Vgl ibid V,94f(219), S 26f.
[237] Vgl Apol alt 9,48(CSEL 32/II,392), S 28.
[238] Vgl Exp Luc V,94—96(CSEL 32/IV,219f), S 26f.
[239] Vgl ibid 99f(221f), S 27.
[240] Vgl ibid 94—96(219f), S 26f.
[241] Vgl ibid I,42(37), S 21f.

das auch nach Christus in seinem nun offenbar gewordenen Sinn Zeugnis für Christus bleibt. Dieses Zeugnis, solches Gesetzesverständnis ist den Christen gegeben, nicht aber den Juden[242], von denen nur die zu ihm gelangen, die an Christus glauben[243].
Neben der verschiedenartigen Grenze des Gesetzes ist auch noch das Ende der Juden zu nennen, in dem das Ende des Gesetzes konkret faßbar wird. Da sie die guten Werke verweigern, werden sie als unfruchtbarer Baum von Christus verworfen und umgehauen.[244] Sie verlieren ihr Erbe an die Heidenkirche, da nach der Täuferpredigt nicht die leibliche Abstammung von Abraham heilsentscheidend ist, sondern der Glaube.[245] Sie verlieren das Gesetz in seinen Opfern und in seiner prophetischen Funktion[246], was auch vom Gotteswort gilt, das mit der Kraft Christi an die Christen übergeht und die Juden sterben läßt, weil sie den Sinn des Gesetzes nicht kennen[247]. Die Juden nehmen ab, die Christen aber zu.[248] So zeigt sich hier am konkreten Objekt, wie das Gesetz endet; es endet in seiner eigentlichen Funktion der Hinweisung auf Christus, endet in der heilsgeschichtlichen Bedeutung der Wegbereitung, womit dann wieder ein klar historisch greifbares Ende verbunden ist; es endet in der Befreiung von der Bindung an die Juden zum Übergang auf die Kirche.

Die gleichen Aspekte ergibt auch eine Betrachtung des Bildes von der einen Frau und den mehreren Ehen, das noch kurz Erwähnung finden soll.[249] Auch bei diesem Bild tritt deutlich die theologische Grenze des Gesetzes in Erscheinung, die sich vor allem im Gedanken des Levirates äußert. In ihm ist ausgesprochen, daß die Verbindung mit dem Gesetz durch die mit dem Evangelium abgelöst werden und darin erst Fruchtbarkeit finden mußte.[250] Daneben ist die sündhafte Grenze des Gesetzes noch eindringlicher ausgesagt. Sie findet sich im Gedanken der Fessel, mit der die Frau an das Gesetz gebunden ist und die gelöst werden muß.[251] Auch die zweite der drei Verbindungen, die einen Abfall von der ersten und ihrer Aufgabe darstellt und Ehebruch ist[252], zeigt diese Grenze. Schließlich ist sie auch im Sonderfall der sieben unfruchtbaren Ehen der

[242] Vgl ibid 40(36), S 21.
[243] Vgl ibid 42(37), S 22.
[244] Vgl ibid II,76(82f), S 25.
[245] Vgl ibid 75(81), S 25.
[246] Vgl ibid I,39(35), S 20.
[247] Vgl ibid 40f(36), S 21.
[248] Vgl ibid II,81f(85), S 25f.
[249] Vgl S 54/68. Hier werden nur die wichtigsten Bezüge und Zitate wiederholt.
[250] Vgl Expl Ps 43,64(CSEL 64,307), S 59.
[251] Vgl ibid 62(305), S 56f.
[252] Vgl ibid 63(306), S 58.

einen Frau zu sehen, die als Bild des Judenvolkes das Gesetz mißversteht.[253] Diese sündhafte Grenze des Gesetzes zeigt sich darin, daß die Vorläufigkeit und Begrenztheit des Gesetzes, das auf Christus hinweist und zu ihm hinführen muß, nicht beachtet wird. Aus Unglauben wird die Verbindung zu Christus hin gelöst, der Buchstabe absolut genommen und mißverstanden. Die Verbindung mit einem so mißdeuteten Gesetz fällt aus dem Gesamt der Heilsordnung heraus und wird zum Ehebruch. Hier liegt der eigentliche Grund für die Unfruchtbarkeit des Gesetzes.
In Christus ereignet sich dann das heilsgeschichtliche Ende des Gesetzes, das sich entsprechend den beiden vorgenannten Grenzen als Erfüllung und Befreiung zeigt.[254] Es bringt die Vergebung der Sünden und die Fruchtbarkeit, befreit von der Fessel der buchstäblichen Verkennung und führt zur Vollendung. Gleichzeitig wird in diesem heilsgeschichtlichen Ende wieder besonders das historische Ende des Gesetzes greifbar. Die Erfüllung und Befreiung geschieht in der Ankunft Christi, in seiner Auferstehung, womit dann der Übergang des Heiles von den Juden zu den Heiden und das Ende des Judentums verbunden ist.[255] Daß dieses zeitliche Moment durch die Nennung der einzelnen ehelichen Verbindungen und die dadurch entstehenden Perioden der Heilsgeschichte besonders betont ist, sei nebenbei bemerkt.

Die beiden Bildzyklen zeigen somit eine im wesentlichen dreifache Grenze des Gesetzes. Die theologische Grenze der Unvollkommenheit, die sündhafte, von außen an das Gesetz herangetragene Begrenzung in Verkennung und in Unglaube, und drittens als den folgerichtigen Ausdruck beider vorgenannten Grenzen die heilsgeschichtliche, in der das eigentliche Ende des Gesetzes greifbar wird und die auch das historische Ende des Gesetzes und das Ende des Judentums in sich begreift. Dieser dreifachen Grenze wird sich die folgende Darstellung zuwenden.

I. Die theologische Grenze des Gesetzes

Immer wieder spricht Ambrosius von der Grenze, auf die das Gesetz kraft seines Wesens stößt, von Unvermögen und Ungenügen. Neben den einleitend erwähnten Bildgruppen zeigen auch sonst die Bilder diese Tatsache an. Bei aller objektiven Güte, die dem Gesetz kraft seiner Bindung an Gott eignet, ist es beschränkt auf die Form der buchstäblichen Vorschrift, die auf das eigentliche Heil nur hin-

253 Vgl Exp Luc IX,38f(CSEL 32/IV,453f), S 60f.
254 Vgl zB Expl Ps 43,64(CSEL 64,307), S 59; ibid 62(305), S 57; Exp Luc IX,38(CSEL 32/IV,453), S 60.
255 Vgl Expl Ps 43,62(CSEL 64,304—306), S 56f; ibid 65(307f) S 59.

weisen kann. Es schließt die Sünde nicht aus und vermag das Heil nicht zu bringen, führt nicht in das Land der Verheißung, wie es das Bild des Moses deutlich macht.[256] Es konnte, wie Johannes, nur einen anfänglichen Glauben wirken[257], eine anfängliche Befreiung bringen und den Teufel aus den Juden austreiben, ohne aber dem Volk eigentliches und endgültiges Heil zu bringen[258]. Die Verbindung mit dem Gesetz vermochte dem Volk Gottes der Juden keine Frucht zu bringen, was der Schwagerehe mit dem Evangelium vorbehalten blieb.[259] Das Gesetz schützte zwar wie eine Mauer die Schätze, d. h. die Geheimnisse des Gesetzes, verhindert aber auch den Zugang zu ihnen, der erst erschlossen werden muß.[260] Von Anfang an ist es bestimmt, zu etwas späterem und vollkommenerem hinzuführen, ist nur ein Teil der einen Mauer, die bis zu Christus hinlaufend das Volk Gottes behütet.[261] Es ist Hinweis auf Christus, aber kein Heil.[262]

Die Unvollkommenheit des Gesetzes sprach sich auch in der Zahlensymbolik überzeugend aus, wo in der Gegenüberstellung der Sieben und der Acht der Gedanke des Unfertigen im Gesetz und der Erfüllung im Evangelium zum Ausdruck kommt. Erst das Evangelium bringt die Frucht, während das Gesetz nur die halbe Fülle zeigt.[263] Das Gesetz ist nur Hinweis und Schatten und führt so zur Sündenvergebung in Christus.[264] In der Theologie des Sabbat erweist sich das Gesetz als Zeichen für die Zukunft und Einübung in das Kommende[265], zeigt sich als Übergang[266].

Die ausführlichen und ausdrücklichen Darlegungen der Briefe und Traktate weisen in gleicher Weise auf die Feststellung, daß das Gesetz keine Sünden tilgen konnte und dazu nur einen, allerdings wirksamen Ansatz bot.[267] Die Möglichkeit zum Guten aus sich wird ihm abgesprochen[268], es vermag die Sünde zu zeigen, nicht aber zu verhindern[269]; die Forderung des Gesetzes ist keine Heilsmacht, wohl aber Hinführung zu Christus[270].

[256] Vgl S 12/14.
[257] Vgl S 354, Anm 234.
[258] Vgl S 33f.
[259] Vgl S 56f, 60f.
[260] Vgl S 39f.
[261] Vgl S 45/47.
[262] Vgl S 48, 51.
[263] Vgl S 75.
[264] Vgl S 77.
[265] Vgl S 78/90.
[266] Vgl bes S 84/89.
[267] Vgl S 111.
[268] Vgl S 126f.
[269] Vgl S 126.
[270] Vgl S 127.

Ein Überblick über die weiteren Aussagen des Ambrosius soll die theologische Grenze des Gesetzes klarer erkennen lassen: Das Gesetz kann die Sünde lediglich beim Namen nennen, nicht aber vergeben[271], es bringt keine Rechtfertigung[272], kann nur anklagen[273]. Selbst die Besten des AT — darunter auch Männer der sonst so positiv beurteilten Patriarchenzeit — sind dazu nicht in der Lage.[274] Ambrosius stellt ohne Bedenken in dieser Hinsicht die Synagogenvorsteher neben die Professoren der Philosophie. Sie können der zugrundegehenden Welt, den zugrundegehenden Völkern keine Heilung schenken[275], so wie das Gesetz keine Heilung und keine Gerechtigkeit bringt, sondern die über ihm stehende Gnade[276]. Dieses Unvermögen trifft das Gesetz allgemein, wie es auch von seinen besonderen Einrichtungen ausgesagt ist. Die Unzulänglichkeit ist so immer wieder Prädikat der Opferriten und Kultvorschriften. Das Blut der Böcke und Stiere konnte keine Erlösung schenken[277], Gerechtigkeit liegt nicht im irdischen Jerusalem und seinem Opferkult[278]; keinen Nutzen hat das Paschalamm, keinen Nutzen haben die Gesetzesbestimmungen über die Sklaven[279]; keine Heilung bringen die Lepravorschriften[280], wie auch die Beschneidung, obgleich heilsnotwendig, keine Rechtfertigung erwirkt[281].
Der Grund für diese Tatsache liegt in der Wesensform des Gesetzes, das in Buchstaben gekleideter Geist ist.[282] Der Buchstabe als solcher ist mit dem Fleisch belastet und vermag nichts.[283] Die Vorschriften sind nur Schatten, nicht aber die Wahrheit, auf welche sie weisen.[284] Das Gesetz ist schattenhafte, anfängliche Befreiung von der Sünde, die in ihrem ganzen Wesen auf Christus ausgerichtet ist.[285] Seine Funktion ist das Verkünden und das Versprechen[286],

271 Vgl zB Fug 7,39(CSEL 32/II,194) und auch wieder Ep 73,6—10(PL 16,1252f); Iac I,4,13(CSEL 32/II,13).
272 Vgl zB Exp Luc VI,23(CSEL 32/IV,240,25f): lex enim peccatorum nescit remissionem, lex mysterium non habet.
273 Vgl Ep 77,10.13f(PL 16,1266f).
274 Vgl Exp Luc VI,109(CSEL 32/IV,281).
275 Vgl ibid VI,50(252); auch V,70(209).
276 Vgl ibid V,8(181); 21(187).
277 Vgl Expl Ps 48,16(CSEL 64,370).
278 Vgl Exp Ps 118,21,14(CSEL 62,481); auch 3,25f(55f).
279 Vgl ibid 13,6(284—286).
280 Vgl Exp Luc V,8(CSEL 32/IV,181); 21(187).
281 Vgl zB ibid VII,166(356). Die Rechtfertigung bleibt rein äußerlich und schlägt, beharrt man beim Buchstaben, in Sünde um; vgl Exp Ps 118,10,42 (CSEL 62,228f), bes ibid (228,24—26): si laesus per legem se cupiat vindicare iuxta praecepta Moysi, iuste videtur facere iniquitatem, sed non secundum evangelii praecepta.
282 Vgl zB ibid 21,14(481).
283 Vgl Expl Ps 43,68(CSEL 64,309f).
284 Vgl Expl Ps 47,2(347f); Exp Ps 118,3,25f(CSEL 62,55f).
285 Vgl ibid 5,10(87).
286 Vgl Spir III,17,125(CSEL 79,203).

die Erwartung[287] und Hoffnung[288]. Seine Existenz ist verhüllt[289], ein Licht, welches nur Widerschein ist und nicht selbst leuchtet[290]. Seine Vorschriften umfassen den Teil und noch nicht die Fülle, wie vor allem in der Darstellung von Beschneidung und Sabbatverpflichtung zum Ausdruck kommt[291] und in der Deutung des Namens Sinai als ‚Maß' zu finden ist[292]. So ist das Gesetz nur Anfang, eine anfängliche Hilfe.[293] Der von ihm geweckte Glaube ist mittelmäßig[294] und kann ohne Verbindung zum ‚alleinigen' Glauben des Evangeliums gar nicht Glaube genannt werden.[295]
Diese Mittelmäßigkeit, in welcher die ganze Vorstellung vom Hinweissein und Bildsein des Gesetzes mitschwingt, ist für die Situation des Gesetzes bezeichnend. Es bezieht sich auf einen geistigen Zustand, der dem der Kindheit entspricht.[296] In ihm wird eine unterentwickelte Lehrform sichtbar, die der weniger reifen und weniger kräftigen Synagoge entgegenkommt.[297] Deshalb sind seine Vorschriften unvollkommene Gesetze.[298]
Folgerichtiger Ausdruck der Beschränkung des Gesetzes in seiner Kraft ist die Beschränkung in seinem Geltungsbereich. Es ist nur für die Sünder, die Ungerechten erlassen, was auch für die Strafgesetze überhaupt gilt.[299] Daß Booz die Moabiterin Ruth gegen die Vorschrift des Gesetzes, keine Fremde zu heiraten (vgl. Ex 34,16; Dt 23,3), zur Frau nimmt, ist ein Zeichen, daß Ruth nicht dem Gesetz unterworfen ist, einmal weil sie nicht ungerecht ist, das Gesetz aber nur für die Sünder gilt, zum anderen weil das Gesetz auf die Juden beschränkt ist, während Ruth für die zur Kirche kommenden Heiden steht.[300] Die Beschränkung auf die Juden zeigt sich dann konkret in der Beschneidungsvorschrift.[301]

Dieser knappe Querschnitt durch die Schriften des Ambrosius läßt die Breite erkennen, welche die Überzeugung von der theologischen Grenze des Gesetzes in seinem Denken einnimmt.

[287] Vgl Cain I,2,9(CSEL 32/I,344).
[288] Vgl Exp Ps 118,21,22(CSEL 62,487).
[289] Vgl ibid 17,27(390f).
[290] Vgl ibid 14,9(303).
[291] Vgl Ep 74,4f(PL 16,1255f).
[292] Vgl Expl Ps 43,57(CSEL 64,301).
[293] Vgl Exp Ps 118,15,23f(CSEL 62,342).
[294] Vgl ibid 3,7(44).
[295] Vgl Ep 77,9(PL 16,1266).
[296] Vgl ibid.
[297] Vgl Exp Ps 118,12,19(CSEL 62,262).
[298] Vgl ibid 16,18(362); auch Ep 74,2(PL 16,1255); 5(1255f); Exp Luc V,72(CSEL 32/IV,210) usw.
[299] Vgl Exp Ps 118,16,18(CSEL 62,362).
[300] Vgl Exp Luc III,30(CSEL 32/IV,120f).
[301] Vgl Ep 72,25(PL 16,1250), S 106.

II. Die sündhafte Begrenzung des Gesetzes

Neben die theologische Grenze des Gesetzes tritt die ihm von außen zukommende Grenze, die in der Sündhaftigkeit der Juden und ihrer Verkennung des Gesetzes gegeben ist. Die bei Ambrosius immer spürbare Hochachtung vor dem mosaischen Gesetz läßt es verständlich werden, daß bei den Aussagen über die Grenze des Gesetzes oft gerade diese Begrenzung in der Sünde gemeint ist. Sie war in den Bildern des Johannes und Zacharias faßbar als Unglaube und Unverstand, die das doppelsinnige Gesetz einseitig nach dem Buchstaben nehmen, es so einkerkern und zum Verstummen bringen.[302] Im Bild der Leviratsehe fand sich die gleiche Idee in der Aussage von Ehebruch, Unfruchtbarkeit und knechtlicher Bindung.[303] Eine auswählende Übersicht der Aussagen des Ambrosius wird diese Gedanken vertiefen.

Das Gesetz endet in der Sünde, im Abfall vom Gesetz. Es ist die Weiterführung des Gedankens von der theologischen Grenze des Gesetzes: Das Gesetz kann die Sünde nicht vergeben, sondern soll zu Christus führen, die Sünde aber verhindert, daß der Weg zu Christus gegangen wird. Aus ihrer sündhaften Haltung heraus befolgen die Juden das Gesetz nur oberflächlich. Sie gefährden und verscherzen so ihre Reinigung, wie die Auslegung des Gleichnisses von den sieben schlimmeren Geistern (vgl. Lk 11,24—26) und der Heilung des Besessenen in der Synagoge von Kapharnaum (vgl. Lk 4,33—36) zeigt.[304] Hier sind dann auch das von Jesus getadelte Verhalten der Pharisäcr und ihre äußeren Reinigungsformen zu nennen, die ihre innere Sündhaftigkeit nicht verdecken können (vgl. Lk 11,39—52).[305] Das Volk der Juden, dem das Gesctz zu eigen, übertritt es und weicht so vom Wandel der Vätcr ab.[306] Wenn schon das Gesetz nicht selbst Licht, sondern nur Leuchte ist, gemessen an der Lichtkraft des Evangeliums nur Widerschein, so stellen die Juden die Leuchte auch noch unter den Scheffel: »Das Gesetz leuchtet, wird aber nicht gesehen, da ihre Lehre zugedeckt ist durch die Berührung mit den Lastern und durch die Finsternis des Unglaubens.«[307] Dies wurde bereits in aller Klarheit in den Bemerkungen zum heilsgeschichtlichen Ansatz des mosaischen Gesetzes erkannt, wo sich vor allem die Tatsache abzeichnete, daß die

[302] Vgl S 354.
[303] Vgl S 355f.
[304] Vgl Exp Luc VII,95(CSEL 32/IV,322); IV,61(169), S 33f.
[305] Vgl ibid VII,100—108(325—327).
[306] Vgl Exp Ps 118,12,19(CSEL 62,261f); auch die Aussagen im Bild der einen Mauer Exp Luc III,24(CSEL 32/IV,116), S 46f.
[307] lucet lex, sed non videtur, quia operta eorum doctrina est et contagione vitiorum et caecitate perfidiae. Exp Ps 118,14,9(CSEL 62,303,10—12).

Juden die heilsgeschichtliche Rolle des Gesetzes als einer neuen Chance, eines Neuanfanges bei der Heilssituation Adams, nicht aufgegriffen haben, sondern von Anfang an in die Sünde Adams zurückfielen und so des Gesetzes verlustig gingen.[308] So kann dann Ambrosius die Formulierung wagen, daß das Volk der Juden nach dem Erhalten des Gesetzes in die Irre ging.[309]

Neben dem Gedanken, daß das Gesetz durch die Sünde begrenzt und illusorisch wird, stehen Aussagen, die diese Übertretung differenzieren. So wird die Sünde sehr häufig in der buchstäblichen Interpretation und der darin liegenden Verkennung des Gesetzes gesehen. Dies wurde bereits so oft vermerkt, daß hier auf eine eingehende Darlegung der entsprechenden Stellen verzichtet werden darf, wenn nochmals auf die kurze Zusammenfassung hingewiesen wird, welche im Zusammenhang mit der Bemühung um den heilsgeschichtlichen Ansatz des mosaischen Gesetzes gegeben wurde.[310] Besonders hervorgehoben werden soll an dieser Stelle, daß Ambrosius gerade in der buchstäblichen Verkennung des Gesetzes und dem damit verbundenen Unglauben das Versagen der Juden erblickt. Er spricht eindeutig von einem Verderben des Gesetzes durch die Juden, »die den Ritus des alten Opfers zugrunde richteten«[311] und »mit schlechten Auslegungen die Gebote des Gesetzes verletzten«[312], durch die das »Gesetz aufgelöst wurde«[313], wofür dann immer wieder das Sabbatgebot zum Beweis herangezogen wird. Bildhafter Ausdruck des Unglaubens und dieses buchstäblichen Verständnisses ist das von Ambrosius bisweilen verwendete Wort vom Hinken der Juden.[314] Die Hinwendung zum Buchstaben ist ein falsches Vertrauen auf die eigene Kraft, ein Pochen auf das Verrichten guter Werke[315], obwohl doch Gottes Gebot gerade den Gegensatz zu eigenem Werk bedeutet[316]. Und so erlangt Israel das Heil nicht, weil es sich auf eigenes Handeln stützt.[317] Daß buchstäbliche Interpretation des Gesetzes und Vertrauen auf eigene Werke zusammenfallen, wird immer wieder

[308] Vgl ibid 18,18(405); Noe 13,45(CSEL 32/I,443); Helia 6,16(CSEL 32/II,421); Ep 66,1—5(PL 16,1225f). Zum Problem vgl S 331/34.
[309] Vgl Virginit 20,134(PL 16,302).
[310] Vgl S 332/34.
[311] ... ritum veteris sacrificii perdiderunt. Exp Luc VII,240(CSEL 32/IV,389,8f).
[312] ... qui malis interpretationibus legis praecepta violarent ... ibid V,39(197,4). Ähnlich Exp Ps 118,8,15(CSEL 62,159,7f): nam qui corporaliter legem interpretati sunt, non custodiunt legem, sed praevaricantur. Ein Verhalten, das Ambrosius ein Sakrileg nennt, vgl Noe 13,45(CSEL 32/I,443).
[313] lex soluta ... Apol alt 7,38(CSEL 32/II,383,14).
[314] Vgl Noe 8,26(CSEL 32/I,429f); Apol alt 5,31(CSEL 32/II,378); Iac II,7,31 (CSEL 32/II,50).
[315] Vgl zB Exp Luc VII,103(CSEL 32/IV,326); 105(326).
[316] Vgl Expl Ps 43,14(CSEL 64,272).
[317] Vgl ibid 48(295).

deutlich, wenn Ambrosius vom falschen Gesetzesverständnis spricht, auch wenn expressis verbis der Nachdruck auf dem buchstäblichen Verstehen und seiner Verurteilung liegt.

Die Differenzierung des Gedankens von der in der Sünde liegenden Grenze des Gesetzes geht einen Schritt weiter, wenn die Verkennung des Gesetzes als eine Ablehnung Jesu Christi verstanden wird. Diese Ablehnung könnte bereits aus der Tatsache erschlossen werden, daß Jesus selbst das Gesetz gegeben hat und das Gesetz auf ihn weist.[318] Sie ist aber auch häufig Gegenstand ausdrücklicher Aussage. Diese spricht von einer Ablehnung Jesu im Mißverstehen der Bindung des Gesetzes an ihn sowie von der Ablehnung seiner Person.

Der Gedanke, daß bereits die jüdische Gesetzesinterpretation als solche eine Ablehnung Jesu darstellt, findet sich in der Bildaussage von der dreifachen Ehe, wo sich die Synagoge dem buchstäblich verstandenen Gesetz verschreibt, nachdem sie ihre ursprüngliche Verbindung mit Christus gelöst hat.[319] Ähnlich macht auch das Bild von der einen Mauer und der ihr eingefügten Zwischenmauer diesen Sachverhalt sichtbar, wenn die Zwischenmauer auf einmal den Blick auf Christus verwehrt, wobei dann deutlich gezeigt wird, wie das nicht an der Zwischenmauer selbst liegt, sondern an dem von außen hinzukommenden Joch der Gebote, das den Blick nach unten zwingt.[320] Dieser Sachverhalt ist vor allem an die Institution der Pharisäer und Schriftgelehrten gebunden. Sie folgen dem Buchstaben und legen den Juden Lasten auf, die dem Joch Christi entgegenstehen und so den Weg zum geistigen Verständnis von Schrift und Gesetz verwehren.[321] Der Gedanke schlägt dann insofern um, als gerade diese fehlende Erkenntnis als eine Folge der historischen Ablehnung Jesu durch die Phariäser erscheint.[322]

Folgerichtig wird der in die Welt eintretende Herr abgelehnt und verworfen. Es ist verständlich, daß die Stellen in der Überzahl sind, in denen rückschauend die Ablehnung Jesu Christi als Ablehnung seiner Person gefaßt wird. Dabei darf nicht übersehen werden, daß die Ablehnung wie die Annahme des Herrn sich durch die ganze Zeit des Gesetzes hindurchzieht.[323] In der historischen Ablehnung Jesu durch die Juden wird die Verkennung des Gesetzes absolut. Sie wird der Grund für die buchstäbliche Verkennung in

[318] Vgl S 335f, 342/53.
[319] Vgl Expl Ps 43,63(CSEL 64,306), S 57f.
[320] Vgl Exp Luc III,26f.29(CSEL 32/IV,117f.1119), S 48f, 50.
[321] Vgl Exp Ps 118,15,9f(CSEL 62,334f); auch Exp Luc VII,199(CSEL 32/IV,372) Expl Ps 43,66(CSEL 64,308f).
[322] Vgl Exp Ps 118,8,60(CSEL 62,189).
[323] Vgl S 334,Anm 44f.

ihrer bleibenden Form: »Nicht der Jude hört (das Gesetz), der es mit den Ohren hört, sondern jener hört es, der im Geiste hört. Jene haben die Bücher, aber den Sinn der Bücher haben sie nicht. Sie haben die Propheten, aber nicht den, welchen diese verkündet haben. Wie sollten sie ihn auch besitzen, den sie doch nicht aufgenommen haben?« [324] In der Ermordung Jesu findet die Verkennung des Gesetzes ihren konkretesten Ausdruck. Er war gekommen, um gegenüber dem veralteten Gesetz des (an sich guten) Buchstabens die Gnade als das Neue zu bringen, um dem Alten Testament das Neue folgen zu lassen, um an die Stelle des nichtigen Buchstabens das geistige Verstehen treten zu lassen, »aber die Juden sehen das nicht ein. Denn wenn sie es erkannt hätten, hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nie gekreuzigt, würden sie nie dem jüdischen Wahnwitz weiter folgen.« [325] Diese Unkenntnis entstammt freiem Wollen, denn sie hätten spätestens aus den Begleitumständen der Kreuzigung ersehen müssen, daß sie den Herrn der Welt gekreuzigt haben. [326] Jetzt wird der Gesetzesdienst der Beschneidung zum bloßen äußeren Bekenntnis, »denn wie kann der das Gesetz halten, der dem Urheber des Gesetzes fernsteht« [327]? Sabbatbefolgung und Beschneidung sind nur noch blinder Eifer. [328] In der Verkennung des Heilswerkes Jesu, der die Erfüllung brachte, versperren sich die Juden dem Heil. Ihr Unglaube läßt sie am Buchstaben festhalten und nicht zur Freiheit des Geistes gelangen, läßt den Zugang zu Gnade, Kindschaft und Erbe verschließen. Der Jude bleibt in der Verkennung des Heilstodes Christi unmündiges Kind und besitzloser Erbe. [329] Ja er verliert in seiner Ablehnung Christi das Gesetz an die Heiden. [330]

Eine Reihe von Texten kennzeichnet die Verkennung des Gesetzes als eine Ablehnung der Heilsökonomie. Die Juden wollen keine Hinbewegung des Heiles zu den Heiden, wollen ihren Reichtum nicht den Armen mitteilen und verdienten so nicht, Christus zu erhalten. [331] Auch dies ist eine Haltung, die sich eigentlich erst

[324] non illam (sc legem) audit Iudaeus qui audit corporaliter, sed ille audit qui audit in spiritu. habent illi libros, sed sensum librorum non habent; habent prophetas, sed non habent quem illi prophetaverunt. quomodo enim habent quem non receperunt. Exp Ps 118,21,12(CSEL 62,480,9—13).

[325] ... et Iudaei nesciunt. si enim cognovissent, numquam dominum maiestatis crucifixissent, numquam Iudaica adhuc deliramenta sequerentur. Int Iob I,5,12(CSEL 32/II,218,2—4).

[326] Vgl ibid 13f(218—220).

[327] quomodo potest legem tenere qui longe est a legis auctore? Exp Ps 118,5,25(CSEL 62,95,9f).

[328] Vgl ibid 37(102).

[329] Vgl Ep 75,2—7(PL 16,1257—1259), S 102/04, 112.

[330] Vgl Expl Ps 43,61(CSEL 64,304).

[331] Vgl Exp Luc VII,247(CSEL 32/IV,390f).

nach Christus zeigt, indem die Juden — verkörpert im älteren Bruder des verlorenen Sohnes — den Heiden das erlangte Heil neiden und so aus der Stellung des Sohnes zu der des Knechtes herabsinken.[332] Indem die Juden das Gesetz absolut nehmen, überfordern sie es. Sie berauben es seiner auf Christus hinweisenden Funktion, fordern statt der dem Gesetz zustehenden Drachme (vgl. Ex 30,13) eine Doppeldrachme (vgl. Mt 17,24) und verlieren so den Blick auf die Erfüllung des Gesetzes in Christus, der die Doppeldrachme einlöst.[333] Wenngleich die Juden Gottesfurcht besitzen und das Gebot der Beschneidung und des Sabbats achten, vergessen sie, daß die Gottesfurcht nur der ‚Anfang der Weisheit' (vgl. Ps 110,10) ist, und bleiben bei ihr und der sie ausdrückenden buchstäblichen Erfüllung stehen.[334] Der Sabbat wird nicht als Durchgang verstanden, sondern als endgültig genommen.[335] Das gleiche besagt auch der Gedanke, daß die Schriftgelehrten, die doch Gesetz und Propheten als erste besaßen, diese Lehre nicht weitergeben[336], was sich dann wieder in einem besonderen Maße bei den Pharisäern zeigt, welche sich die Erkenntnis Gottes anmaßen, anderen aber vorenthalten[337]. Eine solche Haltung besagt ein Einrichten im Irdischen, in leeren Worten und unnützem Reichtum. Sie stellt die Juden auf eine Stufe mit den Häretikern und den weltlichen Philosophen, die den einfachen Glauben zugunsten eines Wortreichtums preisgeben.[338] Diese Haltung ist identisch mit der bereits oben genannten Versperrung der Pharisäer gegenüber dem geistigen Sinn der Schrift, welcher der Hinführung auf Christus und damit der Heilsökonomie dient.[339] So wird der Satz verständlich, der statt von einem Dienst des Gesetzes am Evangelium von einer Verfolgung des Evangeliums spricht: »Das nämlich ist unrechter Eifer, der das Verlangen der Guten irreleitet. Durch ihn war auch der Jude im Irrtum, der vom Wahren und Guten der evangelischen Lehre durch den Eifer für das Gesetz wie einer, der den rechten Weg verläßt, abbog. So sagte der Apostel von sich, daß er aus Eifer für das Gesetz die Kirche Christi verfolgt hat (vgl. Phil 3,6).«[340] Ein gutes Wort, das in einem etwas anders gezeichneten Bild den glei-

[332] Vgl ibid 241(389).
[333] Vgl Ep 7,13(PL 16,908); 19(910); Expl Ps 48,16(CSEL 64,370). Zur Interpretation vgl S 192/94, bes 192,Anm 252.
[334] Vgl Exp Ps 118,5,37(CSEL 62,102).
[335] Vgl Exp Luc VII,173f(CSEL 32/IV,359—361); Expl Ps 47,2(CSEL 64,347).
[336] Vgl Exp Ps 118,13,10(CSEL 62,287); Exp Luc VII,247(CSEL 32/IV,390f).
[337] Vgl ibid VII,108(327).
[338] Vgl ibid V,70(209); auch Expl Ps 48,17(CSEL 64,370f).
[339] Vgl S 362.
[340] haec est enim prava aemulatio quae bonorum subintrat affectum, qua etiam Iudaeus erravit, qui a vero et bono evangelicae disciplinae devius legis

chen Sachverhalt bringt, den das Bild von der einen Mauer und der Zwischenwand aussprach.[341]

Mit der Ablehnung der Heilsökonomie ist eine Verkümmerung des Gesetzes verbunden. Die Tatsache, daß das Gesetz durch die buchstäbliche Verkennung seine Funktion nicht mehr ausüben kann, wurde bereits wiederholt vermerkt, soll hier aber noch einige ergänzende Hinweise erhalten.
Die in der Unkenntnis des geistigen Sinnes liegende Nutzlosigkeit des Gesetzes[342] wird oft im Bild der Unfruchtbarkeit ausgesagt. Die buchstäbliche Verkennung des Gesetzes ist einem Baume gleich, der im Blätterschmuck dasteht, aber keine Frucht bringt.[343] Die Juden werden zu einem Baum ohne Frucht, einem Acker, der nur Unkraut trägt; ein Ausdruck ihres Versagens als notwendige Folge des tötenden Buchstabens.[344] Es ist dies die gleiche Unfruchtbarkeit, die im Bild der Leviratsehe sichtbar war[345] und auch in den Aussagen vom Weinberg der Juden zu finden ist[346]. Der Unfruchtbarkeit des Gesetzes und der Juden, die den geistigen Sinn der Schrift nicht erkennen, ist dann die Vorstellung der Untauglichkeit eines Hirten verwandt, der sein Amt nicht versteht.[347] In ähnlicher Weise bezieht Ambrosius auch die Knechtschaft des Gesetzes auf dessen buchstäbliche Verkennung und Verkümmerung, wofür an das Bild des eingekerkerten Johannes[348] und der an das buchstäblich verstandene Gesetz gefesselten Synagoge erinnert sein soll[349], obwohl dieser Gedanke auch sonst immer wieder vorgebracht wird[350].

Mit der Ablehnung der Heilsökonomie und der damit gegebenen Verkümmerung des Gesetzes ist die Vorstellung einer Fehlentwicklung verwandt, die das Gesetz aus dem Gesamt der

aemulatione deflexit, sicut de se apostolus ait, quod secundum aemulationem legis persequebatur ecclesiam Christi. Expl Ps 36,5(CSEL 64,73,20—24).

341 Vgl Exp Luc III,26(CSEL 32/IV,117), S 48, Anm 209.

342 Vgl Exp Ps 118,13,6(CSEL 62,285).

343 Vgl Ep 26,15(PL 16,1045); Parad 13,64—66(CSEL 32/I,323f); Exp Luc VIII, 81(CSEL 32/IV,433); Expl Ps 1,45(CSEL 64,35) usw.

344 Vgl Exp Ps 118,13,26(CSEL 62,296f).

345 Vgl S 56/61.

346 Vgl zB Exp Ps 118,22,41f(CSEL 62,508); auch Expl Ps 36,19(CSEL 64,86), Exp Luc IX,24(CSEL 32/IV,447). Hier wurde nur auf einige Stellen verwiesen, welche die Unfruchtbarkeit mit dem buchstäblichen Verkennen des Gesetzes in Verbindung bringen. Zu den Bildern des Baumes und des Weinberges vgl Figueroa, Church and Synagogue, 31—36.

347 Vgl Exp Ps 118,13,26(CSEL 62,296f).

348 Vgl S 26f, 354.

349 Vgl S 57f.

350 Vgl zB Expl Ps 43,57(CSEL 64,301), die Aussagen der Zweibrüderstellen über Isaak und Ismael, Jakob und Esau, den Bruder des verlorenen Sohnes sowie die Zusammenfassung im Exkurs über die Knechtschaft S 385/87.

Heilsordnung herausfallen läßt. Dieser Sachverhalt äußert sich in einer Reihe von bereits genannten Tatsachen, die unter dieser Rücksicht nochmals erwähnt werden müssen. Er zeigt sich beim Bild von der einen Mauer und der Zwischenmauer in dem von außen hinzutretenden Joch, das den zweckentfremdenden Charakter des buchstäblichen Gesetzes verdeutlicht.[351] Ähnliches wird auch im Bild von der Hausmauer sichtbar, wenn sich das Bild plötzlich ändert und das Gesetz statt in der Hausmauer, die den Raum der Kirche bildet und in den Fenstern die Verbindung zu Christus hin ermöglicht, in den Hügeln, Knoten, Netzen und Fallstricken gesehen wird, die sich zwischen Christus und die Kirche schieben.[352] Es entsteht der Eindruck eines Gesetzes neben dem Gesetz. Es wird ein neues Gesetz eingeführt, das die Pharisäer formen, indem sie das Joch des körperlich mißverstandenen Gesetzes auflegen.[353] Ein neues Gesetz, das nicht neu ist im Sinn heilsgeschichtlicher Weiterführung, sondern — paradox formuliert — veraltet und damit zum falschen Gesetz geworden ist, »denn die haben nicht das wahre Gesetz, die es nicht geistig verstehen«[354]. Das atl. Gesetz, das als figura das neue Gesetz in Christus vorbildet, ist in seinem Mißverständnis veraltet, ist nicht wahr, sondern lügenhaft.[355] Aus dem Gesetz wird ein Aberglaube.[356] Eine solche Entwicklung läßt die Juden aus dem Gesamt der Heilsgeschichte ausscheren. Sie bleiben an einem Punkt stehen und erlangen nicht die Heilsgüter der Freiheit, der Gnade, Liebe und Kindschaft.[357] In der Ablehnung des Propheten Jesus tritt das Volk der Juden aus dem Gottesvolk heraus und hört auf, Gottes auserwählte Gemeinde zu sein.[358] Von dem zweifachen Testament verurteilt[359], hat es mit dem dreifach gestuften Gottesvolk, dem Volk der Patriarchen, dem Volk der mosaischen Zeit und dem Volk der christlichen Endzeit[360], nichts zu tun und steht außerhalb, weil es weder die den Patriarchen gegebene Reinigung besitzt, indem es die Beschneidung nur körperlich vollzieht und so dem fleischlichen statt dem geistigen Gesetz folgt, noch die Rechtfertigung des Evangeliums empfängt, indem es in der Verstockung keine Buße vollbrachte und die Gnade nicht kennen wollte[361]. Hatte

[351] Vgl Exp Luc III,26(CSEL 32/IV,117), S 48; ibid 29(119), S 50.
[352] Vgl Exp Ps 118,6,24(CSEL 62,120), S 40/42.
[353] Vgl Expl Ps 43,66(CSEL 64,308f); Exp Ps 118,15,9(CSEL 62,334f).
[354] non habent ergo veram legem qui eam non acceperint spiritaliter. ibid 18,36 (416,24f).
[355] Vgl ibid 36—38(416—418); auch 12,19(261f). Die endgültige Veraltung tritt mit dem Neubeginn in Christus ein; vgl Int Iob I,5,12(CSEL 32/II,217).
[356] Vgl Exp Luc III,26(CSEL 32/IV,117); Incarn 7,66(CSEL 79,258).
[357] Vgl Ep 75,5(PL 16,1258).
[358] Vgl Exp Ps 118,8,53(CSEL 62,184).
[359] Vgl Ep 26,14(PL 16,1045).
[360] Vgl die Darstellung im Bild der einen Mauer, S 53f.
[361] Vgl Exp Luc VII,166—168(CSEL 32/IV,355f).

dieses Volk früher das Gesetz missionarisch weitergegeben, so muß es jetzt erleben, daß es nicht mehr Verbindungsglied ist, sondern an das Ende gerät und aus der Rolle des Lehrers in die des Schülers zurückfällt.[362] Die Juden sind nicht mehr unmittelbar Hörer des Wortes.[363]

III. Das Ende des Gesetzes

Neben die theologische und sündhafte Grenze des Gesetzes tritt die heilsgeschichtliche Grenze und verbunden damit sein geschichtliches Ende.
Das Gesetz, dessen Aufgabe als vorläufige Abhilfe gegen die Sünde, als Vorbereitung und Hinführung zu Christus bestimmt wurde, kann in der Verkennung des Buchstabens seine Funktion nicht mehr erfüllen. Ein buchstäblich interpretiertes Gesetz hat sich selbst überlebt, ist Abfall und Fehlentwicklung und damit das Ende jenes Gesetzes, das Gott geplant und gewollt hat. Dieses Ende ist nicht an einen historischen Zeitpunkt gebunden, wenngleich es in besonderer Weise in der Ablehnung Christi und damit am Wendepunkt der beiden Testamente in Erscheinung tritt. Es ist ein Ende durch die Zeiten hindurch.[364]

Neben dieser Form des Endes interessiert vor allem das Ende des mosaischen Gesetzes als solchen. Wiederholt — besonders in der Untersuchung über die Abschnitte der Heilsgeschichte — wurde deutlich, wie sich die Zeit des eigentlichen Gesetzes durch Anfang und Endpunkt als klar erkennbarer Abschnitt der einen Heilsgeschichte abzeichnet.[365] Das Ende dieser Zeit ist gefordert durch die theologische Grenze des Gesetzes, das ja nur Hinführung sein kann. In Christus und seinem Evangelium findet der Weg, den das Gesetz darstellt, sein Ziel.[366] Christi Heilshandeln bedeutet das Ende des mosaischen Gesetzes schlechthin, wie es das Herausnehmen der Zwischenwand im Bild der einen Mauer ausspricht.[367]
Dem vorbereitenden Charakter des Gesetzes entsprechend ist sein Ende ein Ende der Erfüllung, die unter besonderen Gesichtspunkten gesehen wird. Insofern das Gesetz ein Hinweis in Bild und Schatten ist, stellt Christus die erfüllende Offenbarung dar, indem

[362] Vgl Iac II,3,12f(CSEL 32/II,39f).
[363] Vgl Parad 14,70(CSEL 32/I,327).
[364] Vgl die Aussagen über die sündhafte Grenze des Gesetzes, S 360/67.
[365] Vgl vor allem Moses und Johannes dT als Bilder des Gesetzes, in denen eindeutig sein Anfang und Ende gezeichnet ist, S 7/30. Dazu die Aussagen der geschichtstheologischen Schemata, die das Gesetz als einen klar umgrenzten Zeitabschnitt behandeln, S 196/244.
[366] Vgl Exp Ps 118,1,8(CSEL 62,9f); 2,36(41); 5,24(94).
[367] Vgl Exp Luc III,26(CSEL 32/IV,116f), S 47f.

»sein Tod die Rätsel der Propheten löste und das, was den Juden vorher unbekannt war, als es verkündet wurde, später durch die Wirkung des Leidens des Herrn offenbar wurde«[368], wobei eigens betont wird, daß dazu nur Christus in der Lage war[369]. Er ist die Ablösung des Schattens und des Bildes durch die Wahrheit.[370] Die Erfüllung in Christus ist aber nicht nur Antwort auf den schattenhaften Hinweis, sondern auch auf das anfängliche Heil, in der das Gesetz überboten wird. Im Evangelium werden die Gebote des Gesetzes ins Vollkommene überhöht.[371] Im Evangelium bringt Jesus die vom Gesetz des Moses nur erwartete Erlösung[372], die Vergebung der Sünden, die das Gesetz nicht kennt und in der das im Gesetz Vorgegebene vollendet wird[373]. In Christus zeigt sich schließlich noch eine dritte Form der Erfüllung des Gesetzes, die Erfüllung seiner Forderung. Was die Juden, deren Sünde dem Gesetz ein unrühmliches Ende bereitete, nicht getan, vollzieht der Herr im Gehorsam gegenüber dem Gesetz, gibt so dem Gesetz seine eigentliche Bedeutung und damit sein Ende[374], denn in dieser Erfüllung ist der Loskauf derer beschlossen, die unter dem Gesetze stehen[375].

Die Erfüllung des Gesetzes ist ein Hinführen der Offenbarung vom Bild zur Wahrheit, ein Verwirklichen des Angezeigten, eine Vollendung des Begonnenen, ein Fortschreiten vom Buchstaben zum Geist. In dieser Lösung wandelt sich der Begriff der Erfüllung zu dem der Befreiung, der wiederum in verschiedenen Schattierungen sichtbar wird. Zunächst handelt es sich um ein Freiwerden von der Last, die mit der buchstäblichen Formulierung als solcher gegeben ist. Diese Last ist Ausdruck der Sündhaftigkeit und der Ohnmacht des Gesetzes, wie es im Sabbatgebot klar wird[376] und wie es die nutzlose Last der Beschneidung zeigt, von welcher der Christ entbunden wird[377]. Es ist eine Befreiung vom Joch des Gesetzes schlechthin[378], vom Gesetz der Werke, das nur Sünde, aber keine

368 ... mors eius solvit aenigmata prophetarum eaque, quae ante Iudaeis erant incognita, cum prophetarentur, postea manifestata sunt dominicae passionis effectu. Expl Ps 43,58(CSEL 64,302,18—20).
369 Vgl Expl Ps 61,34(397).
370 Vgl zB Int Iob IV(II),2,9(CSEL 32/II,274); auch Exp Ps 118,8,16(CSEL 62,159).
371 Vgl zB ibid 11,28(251). Zum Gedanken der höheren Sittlichkeit im NT vgl Ep 74,6—8(PL 16,1256), S 102, Anm 28; ferner den Abschnitt über das ‚vollkommenere Gesetz‘, S 436/42. Ähnlich die meliora oder perfectiora sacramenta, S 403, Anm 90.
372 Vgl Cain I,2,9(CSEL 32/I,344).
373 Vgl Exp Luc VI,23(CSEL 32/IV,240).
374 Vgl Expl Ps 36,16(CSEL 64,81f).
375 Vgl Ep 7,18(PL 16,910); auch Ep 78,4(1268), Exp Ps 118,8,16(CSEL 62,159f).
376 Vgl Exp Luc VII,186(CSEL 32/IV,365f).
377 Vgl Ep 78,1f(PL 16,1267f); auch Ep 76,9f(1261f).
378 Vgl Exp Ps 118,3,25—27(CSEL 62,55—57).

Erlösung bringt[379]. In der geistigen Interpretation des Gesetzes stirbt dieses seiner buchstäblichen Formulierung nach.[380] Die mit dem Sterben des Buchstabens gegebene Freiheit tritt besonders deutlich im Bild der mehrfachen Ehe in Erscheinung, wo der Partner des Gottesvolkes im AT, das Gesetz — besonders das Gesetz in seiner buchstäblichen Verkennung —, erst sterben mußte, um den Weg für die Verbindung mit Christus freizumachen.[381] Die Befreiung wird damit zu einem Freiwerden vom falsch verstandenen und buchstäblich mißdeuteten Gesetz, wie es auch in der Befreiung der Braut aus dem Haus ausgesprochen ist.[282] Der gleiche Gedanke findet sich im Bild vom Niederreißen der Zwischenwand des falsch verstandenen Gesetzes durch Christus, in dem das abergläubisch mißverstandene Gesetz sein Ende findet und der Weg für die Heiden zum Glauben frei wird, denen dieses Gesetz als Hindernis entgegenstand.[383]
Daß mit der Befreiung vom falsch verstandenen Gesetz auch eine Wiederherstellung des alten Gesetzes verbunden ist, zeigt ebenfalls das Bild von der mehrfachen Ehe.[384]
In den genannten verschiedenen Aspekten des Endes des Gesetzes ist das historische Moment, welches dieses Ende an einen genauen Zeitpunkt bindet, in der Gestalt des Herrn sichtbar. Es tritt auch in Erscheinung, wenn vom heilsgeschichtlichen Ende der Juden die Rede ist. Die Juden verlieren das Gesetz. Dafür werden die Zerstörung Jerusalems und das Ende des Judenvolkes, seine Verbannung und Zerstreuung als sichtbarer Ausdruck genannt, was an anderer Stelle noch Erwähnung finden wird.[385]

Abschließend bleibt noch die Frage zu beantworten, was im einzelnen zu Ende geht. Von der eindeutig vorgenommenen zeitlichen Abgrenzung des mosaischen Gesetzes her kann formuliert werden: Zu Ende geht die spezielle Form, in der Gottes Willensoffenbarung innerhalb der Zeit zwischen Moses und Christus in Erscheinung trat. Das ist vor allem das Gesetz des Kultes und das Gesetz der Gebote, das Ritual- und Moralgesetz, wobei keine eigentliche Trennung beider möglich ist.[386] Daß besonders das Kultgesetz

[379] Vgl Ep 73,11(PL 16,1253f).
[380] Vgl Ep contr Aux 24(PL 16,1014); Exp Ps 118,8,16(CSEL 62,159f).
[381] Vgl S 55/61; vor allem Expl Ps 43,62(CSEL 64,304f), Apol alt 7,37(CSEL 32/II,382).
[382] Vgl Exp Ps 118,6,24(CSEL 62,120f), S 40; zum Bildwechsel, in dem sich das Gesetz von der Mauer zu den Hindernissen wandelt, vgl S 42.
[383] Vgl Exp Luc III,26(CSEL 32/IV,116f), S 48.
[384] Vgl S 62/64.
[385] Vgl S 372.
[386] Die lex mandatorum ist das Kultgesetz. Vgl Exp Ps 118,2,24(CSEL 62,34); Ep 76,9(PL 16,1261f).

als das eigentliche Mosesgesetz verstanden wird, zeigen verschiedene Aussagen des Ambrosius. Gerade in ihm liegt die durch Moses gegebene Unterweisung.[387] Das Kultgesetz ist Träger der auf Christus hinweisenden Funktion, die in die Formen der Beschneidung, der ungesäuerten Brote, der Sündopfer und des Levitendienstes gekleidet ist[388] oder in den Reinungsvorschriften des Hysops zum Ausdruck kommt[389]. Dem entsprechend sieht Ambrosius im Ende des Gesetzes ein Ende des Kultgesetzes. Die Juden verlieren den Opferritus[390], den ritus observantiae ex lege venientis[391]. Der ritus Iudaicus geht zu Ende[392], zu Ende gehen Beschneidung und Sabbat[393], das alte Priestertum[394], der Tempel[395], zu Ende auch die Speise- und Festvorschriften[396] und die Reinheitsgebote[397]. In welcher Form all dies noch eine bleibende Bedeutung hat, steht auf einem anderen Blatt.[398] Was zu Ende geht, ist das fleischliche Verständnis des Gesetzes, das einem neuen, geistigen Verstehen Platz macht.[399]

§ 5. Die Juden und das Gesetz

Eine Darstellung der Lehre des Ambrosius über das Gesetz kann nicht an einer wenigstens zusammenfassenden und abschließenden Stellungnahme zum konkreten Träger des Gesetzes vorübergehen. Gesetz und Juden sind untrennbar miteinander verbunden, und immer wurden bei den Aussagen über das Wesen und die Aufgaben des Gesetzes die Juden mitgenannt. Doch ist die Betonung einiger Tatsachen geboten.

Das Gesetz, das in den vorhergehenden Paragraphen in seiner ganzen Breite vorgestellt wurde, ist den Juden gegeben. Es

[387] Vgl Expl Ps 43,11(CSEL 64,268,18f): docuit quidem nos Moyses levare ad dominum manus, pii cultus instituens disciplinam.
[388] Vgl Off I,50,250(PL 16,99); zum Opferritus auch Expl Ps 43,19(CSEL 64,277), Exp Ps 118,2,24(CSEL 62,34).
[389] Vgl Apol Dav 12,59f(CSEL 32/II,339—341).
[390] Vgl Exp Luc VII,240(CSEL 32/IV,389); Expl Ps 39,10(CSEL 64,218); 12(219).
[391] Apol alt 9,49(CSEL 32/II,393,1).
[392] Vgl vor allem die Aussagen im Bild der mehrfachen Ehe: Exp Ps 118,15,8 (CSEL 62,333f); Expl Ps 43,62(CSEL 64,304f), S 55; auch Ep 78,1(PL 16,1268).
[393] Vgl zB Ep 74,7(PL 16,1256); Ep 76,9(1261f); Ep 78,1—4(1268); Expl Ps 47,1(CSEL 64,347).
[394] Vgl zB Ep 44,18(PL 16,1141); Exp Ps 118,2,24(CSEL 62,34).
[395] Vgl zB ibid; Exp Luc X,6(CSEL 32/IV,457).
[396] Vgl Exc Fratr II,108(CSEL 73,310).
[397] Vgl Exp Luc II,69(CSEL 32/IV,78).
[398] Vgl S 412/30. Abgeschafft ist die atl Religionsübung, nicht aber die Heilsgeschichte, in der das atl Gesetz seine bleibende Geltung hat. Vgl dazu Goppelt, Typos, 17.
[399] Vgl Int Iob I,5,12(CSEL 32/II,217f).

ist die das Volk der Juden konstituierende Kraft. Sie stammen »von Juda, dem Urenkel Abrahams, oder — wenn du es so sehen willst — aus dem Gesetz, d. h. von dem Augenblick her, da sie das ‚Recht Gottes' zu erhalten verdienten« [400], sagt Ambrosius in De sacramentis, während er in De mysteriis knapper formuliert: »Die Synagoge nahm ihren Anfang aus dem Gesetz des Moses.« [401] So sind auch die Aussagen zu verstehen, die vom Bund Gottes mit den Juden sprechen, welcher sich auf das Gesetz stützt. Das Gesetz läßt den Juden mit Gott in Partnerschaft treten, sein Testament erhalten, und gemessen daran liegt es allein an Äußerlichkeiten, d. h. an von außen hinzutretenden Faktoren, daß ihnen die Erbschaft doch nicht zuteil wird. [402] Bei aller negativen Beurteilung dessen, was die Juden aus der ihnen gegebenen Situation gemacht haben, wird diese grundsätzliche Bedeutung von Gesetz und Juden ausdrücklich anerkannt. Alle einschlägigen Texte zu nennen, ist unmöglich und auch nicht notwendig, da sie immer wieder die gleichen Tatbestände anführen [403], doch bleiben einige Schwerpunkte zu erwähnen.

Die Juden sind das Volk, das den Vorrang des p o p u l u s s e n i o r besitzt, wenngleich ihm dieser genommen wird und auf das jüngere Volk übergeht. [404] Ihr Verdienst war es, Gesetz und Propheten als erste zu besitzen. [405] Die Synagoge besaß als erste die Wahrheit, die sich in beiden Testamenten ausspricht, obwohl sie diese dann verlor, weil mit der p r i o r f i d e i g e n e r a t i o des Judenvolkes ein Zustand der Kindheit und Unreife verbunden ist. [406] Die Synagoge ist die c o n g r e g a t i o d e i p r i o r f a c t a [407]; ein Vorrang nicht nur zeitlicher Art, vielmehr gebührt ihr auch eine Heiligkeit vor allen Völkern [408]. Diese positive Sicht der Synagoge und des Volkes der Juden bleibt trotz des Versagens Israels erhalten. Die Synagoge bleibt schön, auch wenn sie schwarz

[400] ex Iuda utique, pronepote Abrahae, aut si vis et sic intellegere, ex lege, i.e. quando ‚ius dei' accipere meruerunt. Sacr IV,3,10(CSEL 73,49,9—11).
[401] Synagoga enim ex lege Moysi principium sumpsit. Myst 8,45(CSEL 73,108,26).
[402] Vgl Ep 75,3(PL 16,1258). Ähnlich auch die Aussagen im Bild der mehrfachen Ehe, S 55/61.
[403] Es mag hier auf einen guten Text verwiesen werden, der in der Darstellung der Synagoge als der den Herrn suchenden Geliebten (vgl Hl 1,5—7) die ganze Problematik der Beziehung von Synagoge und Gesetz bringt: Exp Ps 118,2,9—12.14f(CSEL 62,24—29). Zum Fragenkreis vgl auch Figueroa, Church and Synagogue, bes 20—36.
[404] Vgl Exp Ps 118,20,6(CSEL 62,447f).
[405] Vgl ibid 13,10(287).
[406] Vgl ibid 12,19(261f).
[407] Vgl ibid 2,9(24,17).
[408] Vgl Exam I,4,15(CSEL 32/I,13).

ist (vgl. Hl 1,5), das Heilsangebot an sie bleibt bestehen[409], ein dünner Strick hält sie am Erbe fest[410].
So erscheint die Aufgabe des Gesetzes auch ausdrücklich als Aufgabe der Juden. Das erwählte Volk mußte Gottes Wort und Verheißung weitergeben.[411] Es besaß den Auftrag, den Glauben an Gott seinen Nachbarn zu vermitteln. Durch die einzelnen Stämme sollte das Wissen um die Geheimnisse Gottes allmählich zu den Heiden gelangen.[412] Dies ist bereits in der an Abraham ergehenden Verheißung von der Unterwerfung der zehn einheimischen Stämme ausgesprochen (vgl. Gen 15,18—21). Sie sollen ihm zur Erziehung übergeben werden, wobei ihre Zahl auf die Vollendung weist, die dann allerdings erst in der Versammlung der Heidenkirche durch Christus und die Apostel Wirklichkeit wird. In ihnen erfüllt aber gerade Israel seine Aufgabe, da sie ja aus diesem Volke stammen.[413]
Am Volk der Juden verwirklicht sich die Heilsgeschichte. Ihm war der Auftrag des Gesetzes übergeben, das gleiche Volk aber ist es, welches das Gesetz mißversteht, Christus ablehnt und das Gesetz verliert.[414] Unglaube und Mißverstehen bewirken das Ende des Volkes, wie sich überhaupt seine Geschichte als Spiegelbild seines geistigen Verhaltens zeigt. Wenn in der babylonischen, assyrischen und ägyptischen Gefangenschaft der Unglaube der Juden greifbar wird[415], so ist die Folge ihrer Ablehnung Jesu und des Gesetzes der Verlust dieses Gesetzes[416] und ihre Zerstreuung[417], die als eine zweite babylonische und assyrische Gefangenschaft, als eine zweite und geistige Zerstörung Jerusalems verstanden wird[418]. Daß diese Zerstreuung Israel zum Heile gereichen wird[419], macht wieder das Auf und Ab seiner Geschichte deutlich sowie den bleibenden Wert dieses Volkes, der sich in der endlichen

[409] Vgl Exp Ps 118,2,9(CSEL 62,24f); auch S 16, 19.
[410] Vgl Ep 19,9(PL 16,985).
[411] Vgl zB Exp Ps 118,7,5(CSEL 62,129f).
[412] Vgl Expl Ps 43,50(CSEL 64,296).
[413] Vgl Abr II,10,71(CSEL 32/I,625). Daß in den Aposteln Israels Erbe weitergeht, vermerkt Exp Luc IX,38(CSEL 32/IV,453) und VII,163(354f), S 60, Anm 257. Auch die Herkunft Christi aus der familia Iudaeorum wird immer wieder betont; vgl zB Fid IV,11,139(CSEL 78,206f), V,4,51(236), 54(237), Apol alt 8,43(CSEL 32/II,388), Spir II,5,38(CSEL 79,101).
[414] Vgl zB Expl Ps 43,61(CSEL 64,304), auch Expl Ps 36,6(74f); Exp Ps 118,21,12 (CSEL 62,479f), auch 13,10(287f).
[415] Vgl ibid 17,2(378); Expl Ps 1,36(CSEL 64,32).
[416] Vgl vor allem Exp Ps 118,21,10—12(CSEL 62,478—480); auch Expl Ps 43,61 (CSEL 64,304), Expl Ps 36,6(74f).
[417] Vgl Exp Ps 118,15,10(CSEL 62,335).
[418] Vgl Exp Luc X,36(CSEL 32/IV,468); auch Exp Ps 118,16,9(CSEL 62,355f).
[419] Vgl Anm 418; Tob 19,63—66(CSEL 32/II,556—559) mit der eindrucksvollen Deutung des Leihens, in dem die Juden den Heiden das Heil vermitteln, es dann aber von ihnen vermittelt erhalten; Exp Ps 118,10,2(CSEL 62,203).

Bekehrung Israels erweist, die Ambrosius immer wieder hervorhebt[420]. **Die ursprünglichen** Vorrechte der Juden sind zu einem Vorrecht der Barmherzigkeit geworden.[421] Beides, Verstoßung und Heimholung sind in dem Begriff des populus ex oblivione gefaßt, des Volkes aus der Vergessenheit, in die es gesunken und aus der es gerufen ist.[422]

Dieser kurze Überblick zeigt die theologische und heilsgeschichtliche Bedeutung der Juden. Das theologische Gewicht dieser Aussagen darf nicht übersehen werden, wenn man die vielen Bemerkungen des Bischofs liest, die mit den Juden nicht gerade sanft umgehen.[423] Zu beachten ist, daß Ambrosius beide Aussagenreihen in echter Dialektik nebeneinander stehen läßt, daß aber beide aus seinem theologischen Verständnis des AT und der Juden kommen. Dabei mögen manche Äußerungen mitgetragen und gefärbt sein durch konkrete Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen mit den Juden.[424] Die Frage, welche Juden Ambrosius jeweils apostrophiert, die zeitgenössischen oder die früheren Generationen, kann nur von Fall zu Fall beantwortet werden, ist an dieser Stelle aber nicht von Bedeutung, da auch die Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum auf der Basis einer theologischen Überzeugung und theologischen Einschätzung der beiden Testamente geschieht.[425] Daß andererseits die konkreten Verhältnisse

[420] Vgl zB Expl Ps 36,16(CSEL 64,80f); Expl Ps 40,33(252); Expl Ps 61,29(395); Ios 14,85(CSEL 32/II,122); Patr 3,14f(CSEL 32/II,132); Apol alt 9,49(CSEL 32/II,393). Zur Frage der Bekehrung Israels vgl S 226, Anm 142.

[421] Vgl Exp Luc V,79(CSEL 32/IV,213,20f).

[422] Vgl Patr 1,4(CSEL 32/II,126); Exp Ps 118,14,32(CSEL 62,319); Expl Ps 43,18 (CSEL 64,276).

[423] Vgl Eger, Salus gentium, 68, Anm 84—86; 69, Anm 90. Für eine erste Information vgl Wilbrand, Ambrosius und sein Verhältnis zum Judentum.

[424] Zur propagandistischen Tätigkeit der Juden im 4. Jhdt vgl Simon, Verus Israel. Ein konkreter Einzelfall der Auseinandersetzung des Ambrosius mit den Juden ist die Affäre von Kallinikon, vgl Anm 425. Von Auseinandersetzungen zeugt die häufig wiederkehrende Gleichsetzung von Juden und Häretikern, vgl Exp Luc VIII,13(CSEL 32/IV,397); IX,32.34(405f); X,21 (463). — Von der Gefährlichkeit der Situation im 4. Jhdt sprechen die Canones der spanischen Synode von Elvira (306) und die antijüdische Gesetzgebung zur Zeit des Ambrosius; vgl Wilbrand, Ambrosius und sein Verhältnis zum Judentum, 159f.

[425] Hier ist ein kurzer Hinweis auf die Affäre von Kallinikon angebracht. Sie ist ein Beispiel für die Überzeugung des Ambrosius von der endgültigen Ablösung der Synagoge durch die Kirche. Über den Fall der von Christen auf Veranlassung des Ortsbischofs im Jahre 388 angezündeten Synagoge von Kallinikon und die daraufhin von Theodosius verhängte Strafe, die Synagoge mit den Mitteln der Christen wiederaufzubauen, berichten zwei Briefe des Ambrosius. Ep 40 ist an Theodosius selbst gerichtet (Dez 388) und erbittet Straffreiheit der Christen, während Ep 41 an die Schwester des Ambrosius geschrieben ist (etwas nach Ep 40 im Dez 388) und von der Predigt berichtet, die Ambrosius vor Theodosius gehalten hat und nach welcher er die Straf-

die theologischen Aussagen beeinflussen, ist selbstverständlich. So wird gerade die Betonung des Abfalls der Juden, ihres Abseitsstehens von der großen Linie der Heilsgeschichte [426] mitgeprägt sein vom Wissen um die historisch greifbare Situation der Juden in der Zerstreuung. Aber auch sie ruht letztlich auf der Überzeugung von der heilsgeschichtlichen Endgültigkeit, die in Christus gegeben ist. Daß die jüdische Situation als Situation des AT noch in die ntl. Zeit hineinreicht, zeigt die pastorale Bemühung des Bischofs um die Juden. [427] Ambrosius ist kein Antisemit, er ist Antijudaist. [428]

Anhang: Die Propheten

Mit der Frage nach dem konkreten Träger des Gesetzes und mit der positiven Wertung des AT steht in engem Zusammenhang die Rolle der Propheten. In ihnen ist die Bedeutung des Gesetzes und seine Aufgabe lebendig.

freiheit erlangte. Diese Intervention, die vom heutigen Standpunkt aus nicht gebilligt werden kann und dem Ansehen des Ambrosius in der Geschichte sehr geschadet hat, darf über folgendes nicht hinwegsehen lassen.

a) Ambrosius weiß genau, daß er staatsrechtlich nicht im Recht ist. Er bittet deswegen immer wieder um Milde. Vgl neben der langen und von Unsicherheit gekennzeichneten Einleitung von Ep 40,1—5(PL 16,1101—1103) vor allem ibid 24f.30—32(1110.1112), auch PL 16,1110 Anm f. Ähnliche Mahnungen zur Milde finden sich in der Predigt vor Theodosius: Ep 41,5—9(PL 16,1114f),23(1119),26(1120).

b) Ambrosius geht es um eine Frage des Glaubens. Er sieht Gottes Sache in Gefahr; vgl Ep 40,4f(1103),11(1105),13(1106),27(1111). Ein Wiederaufbau der Synagoge aus Mitteln der Christen wäre in seinen Augen ein Sieg der Synagoge über die Kirche, in dem die Heilsgeschichte (das Erwerben des Erbes durch die Kirche) rückgängig gemacht würde; vgl ibid 10(1105),20(1108).

c) Diese Frage des Glaubens — wobei zu beachten ist, daß die sinngemäß gleichen Argumente auch gegen die Heiden im Kampf um den Altar der Victoria angewendet werden, vgl Ep 18(971—982) — läßt Ambrosius dann allerdings mit aller Entschiedenheit gegen den Kaiser auftreten und diesen auch überwinden; vgl Ep 40,7(1104),9(1104f),18(1107),27f(1111), 33(1112f), Ep 41,27f(1120f). Die Angelegenheit erscheint dem Bischof so ernst, daß sie zum Martyrium drängt, vgl Ep 40,7f(1104).

Die wichtigste Literatur: Barth, Ambrosius und die Synagoge von Callinicum; Blumenkranz, Judenpredigt, 37f; von Campenhausen, Ambrosius als Kirchenpolitiker, 231—234; Dudden, Ambrose II,371—379; Figueroa, Church and Synagogue, XIII—XXIV; Palanque, Ambroise, 205—221; Simon, Verus Israel, 266—274; Stratmann, Die Heiligen und der Staat III,106—111; Wilbrand, Ambrosius und sein Verhältnis zum Judentum, 160f.

[426] Vgl S 365/67.

[427] Vgl dazu Mesot, Heidenbekehrung, 69—73; Wilbrand, aO 159f.

[428] Vgl Eger, Salus gentium, 70f.75. Den Nachweis liefert Eger in einem interessanten und gut belegten Anhang: Zum ‚Antisemitismus' des Ambrosius (68—75). Eger weist mit Recht auf die paulinischen Züge der Dialektik des Mailänder Bischofs hin (74f) sowie auf seine biblische Grundeinstellung (71). Im übrigen bleibt sein Wunsch nach einer Monographie (73) auch heute noch bestehen, da die Frage des ‚Antisemitismus' der Väter immer wieder auftauchen wird.

Die Propheten brandmarken die Sünden und werden in dieser Funktion zusammen mit dem Gesetz genannt.[429] Es ist Wesensgesetz der Prophetie, Christus zu verkünden, und auch darin eint ihre Aufgabe sie mit dem Gesetz, wie das Bild des neben Jesus erscheinenden Moses und Elias (vgl. Lk 9,30) zeigt.[430] Sie verkünden Christus, die Heidenkirche und die zukünftigen Geheimnisse.[431] In ihnen wirkt sich die hemmende Kraft der Sperrmauer des mißverstandenen Gesetzes nicht aus[432], ihr Leben ist am Evangelium orientiert[433], und ihre Speise ist Christus[434]; in ihnen ist das Volk der Juden nicht verworfen[435]. Immer wieder wird betont, daß in ihnen Gott, Christus oder der Hl. Geist da ist und durch sie spricht.[436] Sie sind eine Hinführung zu Christus, Anknüpfungspunkte für Christi Heilshandeln, wie die Fenster in der Mauer des Gesetzes gedeutet wurden.[437] Ihre Worte enthalten die Wahrheit, aber verdunkelt, weshalb sie im Bild der Wolke gesehen werden, die den Gipfel der göttlichen Geheimnisse umgibt.[438] Diese ihnen wie dem Gesetz eigentümliche Beschränkung wird ihnen nicht nur im Bild, sondern auch direkt zugesprochen. Sie besitzen den Hl. Geist nur zum Teil[439], können keine Erlösung bringen[440] und, wie das Gesetz, erst in Christus ihre Erfüllung finden[441]. Christus ist mehr als ein Prophet[442], mehr auch sind die Apostel, die nicht nur Wolke sind, sondern Regen[443].

An den Propheten wiederholt sich auch das Geschick des Gesetzes. Die Synagoge lehnt sie ab[444]; sie werden von den Juden gemordet[445], was dann in der Konsequenz zum Höhepunkt in der Ablehnung Christi führt[446]. In dieser Ablehnung der Propheten und der

[429] Vgl Exp Luc VII,223(CSEL 32/IV,382,19f).
[430] Vgl ibid VII,10(286). Zum prophetischen Charakter des Gesetzes vgl S 344/46.
[431] Vgl zB Spir III,22,167(CSEL 79,220); Ep 70,1(PL 16,1234); Ep 79,4(1270); Patr 4,25(CSEL 32/II,138); Exp Ps 118,7,33(CSEL 62,146); 10,3(204).
[432] Vgl Exp Luc III,26(CSEL 32/IV,117), S 46, 48, 51.
[433] Vgl ibid 23(115).
[434] Vgl ibid II,72(79f).
[435] Vgl Expl Ps 43,25(CSEL 64,281).
[436] Vgl zB Expl Ps 39,5(CSEL 64,216); Helia 21,77(CSEL 32/II,458f); Exp Luc X,22(CSEL 32/IV,464); Fid II,9,75(CSEL 78,83); Vid 3,17(PL 16,240); Ep 58,9(PL 16,1180); Ep 75,3(1258).
[437] Vgl Exp Ps 118,6,24(CSEL 62,120), S 40.
[438] Vgl Expl Ps 35,18(CSEL 64,61f).
[439] Vgl Exp Ps 118,12,18(CSEL 62,261); Spir III,1,5(CSEL 79,151).
[440] Vgl Exp Luc VII,240(CSEL 32/IV,389); auch VI,109(281).
[441] Vgl Exp Ps 118,17,7(CSEL 62,381).
[442] Vgl Exp Luc X,68(CSEL 32/IV,481f); Spir III,1,5(CSEL 79,151); Incarn 6,48(CSEL 79,254).
[443] Vgl Vid 3,19(PL 16,240).
[444] Vgl Ep 63,79(PL 16,1210f).
[445] Vgl Exp Luc IX,25(CSEL 32/IV,447).
[446] Vgl ibid VII,106—108(327); auch IX,15(443).

daraus folgenden Abkehr der Propheten von den Juden[447] ist die Aufspaltung zwischen dem AT als Institution Gottes und den es mißverstehenden Juden sichtbar, denen dann — wie das Gesetz — auch der Prophetismus genommen wird. Der prophetische Regen vertrocknet und zieht zu den Heidenchristen[448], der Prophetismus verstummt[449].
Wenn der Prophetismus schwindet, so nicht seine bleibende Bedeutung. Das Wort des Propheten gilt weiter, und der Anschluß an sie ist eine Forderung an den Christen[450], so wie es dann auch in der Heilsordnung des NT Propheten gibt, wie das Beispiel des Stephanus verdeutlicht[451]. Die Propheten werden zum ausgesprochenen Moment der Kontinuität der beiden Testamente, weshalb sie auch immer wieder mit den Aposteln zusammen genannt werden, da sie eins sind im Geiste, in der Abwendung von den Juden und im rechten Verstehen des Gesetzes.[452]

So wird am Beispiel der Propheten die Theologie des Gesetzes und damit des AT greifbar, mit dem sie identifiziert werden[453], ja es zeigen sich in ihnen wie in einem Brennpunkt die immer gleichen Strukturen der Theologie von den beiden Testamenten.

Das Kapitel über das mosaische Gesetz führte die große Linie der Betrachtung des Gesetzes in der Heilsgeschichte weiter. Es wurde deutlich, wie das Gesetz an einen ganz bestimmten Heilsabschnitt gebunden ist, wie es von Gott wegen der Erkenntnis seines Willens und der Überwindung der Sünde gegeben wird. Es steht so ganz auf der Linie der bereits erfolgten Willensoffenbarungen Gottes und führt diese in einer Steigerung nach oben. Die Nähe zu

[447] Vgl zB Parad 14,69(CSEL 32/I,327); Int Iob IV(II),8,29(CSEL 32/II,291); Exp Ps 118,16,36(CSEL 62,370f).
[448] Vgl Spir I,prol 8(CSEL 79,18f); Expl Ps 43,6(CSEL 64,264).
[449] Vgl Exp Luc I,39—42(CSEL 32/IV,35—37), S 20/22.
[450] Vgl Ep 63,80(PL 16,1210f).
[451] Vgl Ep 58,13(1181). Das Problem der ntl Propheten berührt Ambrosius nicht weiter.
[452] Vgl zB Ep 65,3(1223): Apostel und Propheten reden nur kraft der Offenbarung; Isaac 4,17(CSEL 32/I,655): A und P predigen der ganzen Welt; Patr 4,25(CSEL 32/II,138f): A und P gehören zusammen; Spir I,4,55.61(CSEL 79,38.41): A und P sind eins im Hl Geist; Exp Ps 118,13,6f(CSEL 62,286): in Moses, Elias, Jeremias und Petrus ist das wahre Gottesverständnis da; ibid 10,32(222): das gleiche gilt auch von David, dem propheta perfectus.
[453] Zur Parallelnennung von Propheten und Evangelium mit Gesetz und Evangelium vgl Fid II,4,37(CSEL 78,69). Ambrosius bezeichnet viele Bücher des AT als prophetisch, in Exp Ps 118,22,33(CSEL 62,504f) sogar das ganze AT. Dort wird die Ablehnung des AT durch die Manichäer als Ablehnung der Propheten gefaßt. Auch kann auf die Menge der Gestalten verwiesen werden, die Ambrosius Propheten nennt (zB David, Salomon, Tobias, Job, Aaron, Naboth, Idithun, Moses). Die Ordnung des Gesetzes ist eine prophetische Ordnung, vgl Spir III,3,14(CSEL 79,156), S 344.

Gott hat gegenüber den bisherigen Gesetzesformen zugenommen, die Heilsmöglichkeit ist gewachsen. Wieder will das Gesetz einen neuen Anfang bringen, und die Juden haben in ihm eine tatsächliche, wenn auch indirekte Möglichkeit zum Heil. In der Ausrichtung von Erkennen und Wollen auf Gott — konkretisiert vor allem im Gebot der Beschneidung — ist die Unterwerfung unter Gott möglich.
Im Mittelpunkt der Aussagen über das mosaische Gesetz steht seine eigentliche Aufgabe, die Hinführung zu Christus, die Aufgabe allen Gesetzes ist und im mosaischen weiter entfaltet und klarer erkannt erscheint. Das Gesetz ist ein Weg zu Christus, an dessen rechter Einschätzung sich christliche Rechtgläubigkeit entscheidet.
Dieser Aufgabe des Gesetzes erscheint alles untergeordnet, ihr dient sogar die — vor allem in der Verkennung des Gesetzes liegende — Grenze des Gesetzes und seine Unvollkommenheit. Bei aller positiven Wertung des Gesetzes hält Ambrosius seine Beschränkung und sein Unvermögen eindeutig fest. Aber auch der Mangel des Gesetzes ist ein Wert. Gerade er läßt einen neuen Anfang notwendig werden und schlägt so die Brücke zu einer neuen Heilszeit.

Macht und Grenze des Gesetzes zeigen sich in der Aussage von der ‚halben Fülle'. Weil Fülle, kann das Gesetz wirklich auf Christus hinweisen, weil aber nur halbe Fülle, bedarf es der Erfüllung durch das Evangelium.[454] Eingebaut in diesen Zusammenhang ist das Gesetz eine Notwendigkeit. Bis zur Ankunft Christi ist es dem Menschen ein remedium necessarium.[455] Aber auch im Gesamt der Heilsgeschichte darf es nicht auf die Seite geschoben werden. Wer dem Gesetz und den Propheten nicht glaubt, kann auch Christi Werk im Evangelium nicht erkennen[456]; wer den ersten Schluck nicht genommen, kann den zweiten nicht trinken, der Durst muß erst gelindert werden, bevor er gelöscht wird[457].

Bevor im folgenden Kapitel die Heilszeit des NT zur Darstellung kommt, werden zwei Exkurse die Aussagen über das mosaische Gesetz abrunden und vertiefen. Der erste wird das Gesetz als Pädagogen und als verknechtende Institution zeigen und so zwei

[454] Vgl Int Iob IV(II),4,18(CSEL 32/II,280). Die Fülle des Evangeliums gegenüber der halben Vollendung im Gesetz zeigt Ep 44,8(PL 16,1138).
[455] Vgl Expl Ps 39,10(CSEL 64,218).
[456] Vgl Exp Luc X,99(CSEL 32/IV,493).
[457] Vgl Expl Ps 1,33(CSEL 64,28—30). In diesem Sinne ist das Gesetz auch notwendig für die Heiden; vgl Ep 73,6(PL 16,1256), auch Fug 3,15(CSEL 32/II,175f).

für die Gesetzestheologie eines Paulus wie Ambrosius wichtige Begriffe klären. Der zweite Exkurs spricht von den atl. Sakramenten und wird sich aus diesem, nicht auf das Gesetz beschränkten, Fragenkreis die Bestätigung holen, daß die theologischen Aussagen über das Gesetz eine Antwort auf die Frage nach dem AT und der Beziehung der beiden Testamente zueinander sind.

Exkurs III

Das mosaische Gesetz in den Begriffen des Pädagogen und der Knechtschaft

I. In einer Reihe von Texten bezeichnet Ambrosius mit Paulus (vgl. Gal 3,24) das Gesetz als Pädagogen. Er sieht in diesem Begriff die Möglichkeit, Wesen und Aufgabe des Gesetzes zu fassen und unter einem einheitlichen Bild darzustellen. Der Exkurs wendet sich diesem Bild zu, nicht um wesentlich Neues über das Gesetz auszusagen, sondern um sichtbar werden zu lassen, wie sich auch in diesem Begriff die Lehre des Ambrosius konzentriert. In der Feststellung der im wesentlichen gleichbleibenden Grundgedanken wird dann die theologische Methode des Ambrosius deutlich: Der Bischof hat ein sicheres Fundament bestimmter Grundvorstellungen, die sich in die — oft genug spontan erfolgenden — Einzelaussagen hinein umformen und ihnen eine klare theologische Prägung vermitteln, auch wenn diese Einzelaussagen nicht immer aus bewußt vollzogener theologischer Reflexion erwachsen.
Ambrosius nimmt in seinem 74. Brief auf die Tageslesung mit dem Wort von Gal 3,24 Bezug und sieht in der dort ausgesagten Pädagogenrolle des Gesetzes die Lösung des Problems hinsichtlich der Geltung bzw. der Abrogation des Gesetzes.[1] Er entfaltet das Wesen eines Pädagogen, dessen Aufgabe es ist, ein ductor pueri[2] zu sein, d. h. Knaben zu leiten, wobei sich seine Gebote dem Stand der Unreife solcher Knaben anpassen. So sind auch die Gebote des Gesetzes (gemessen an den vollkommenen Geboten des Evangeliums) unvollkommen und ‚nicht gut' (vgl. Ez 20,25)[3] bzw. nur ‚gemäßigte Gebote' zu nennen[4]. Die Eigenart dieses Gesetzes, das Gott so formuliert, daß der Wortlaut den Uneinsichtigen wenigstens äußerlich bindet, der im Wortlaut eingeschlos-

[1] Vgl Ep 74,1(PL 16,1254), S 99.
[2] Vgl ibid 2(1255). Der lat Text der PL hat *doctor pueri,* vermerkt aber in Anm a *ductor pueri* als Lesart einiger Hss, was nach den Griechischkenntnissen des Ambrosius, der sich hier eigens auf das griechische Wort bezieht, den Vorzug verdient; vgl aber auch Anm 5.
[3] Vgl ibid 2(1254f), S 99.
[4] Vgl ibid 3(1255), S 100.

sene Sinn aber dem Einsichtigen den Weg zu Gott weist, zeigt das Gesetz über die Rolle des antiken Schülersklaven erhaben. Eine solche Deutung des Gesetzes spricht diesem wirklich erzieherische Fähigkeiten zu, wenngleich der sich sofort anschließende Hinweis auf das Schwert des Gesetzes als Unterstreichung der Forderung (entsprechend dem Stock des Pädagogen) mehr die Strenge der Abschreckung sieht.[5] Nach einer Angabe konkreter Beispiele für die Doppeldeutigkeit des Gesetzes in der Beschneidungs- und Sabbatvorschrift, wobei jeweils die buchstäbliche Auslegung den Juden zur Last gelegt, das geistige Verständnis aber und die Totalität der Befolgung den Christen in der Kirche zugesprochen ist[6], wird in einer Schlußmahnung nochmals die erzieherische Tätigkeit und Funktion des Gesetzes ausdrücklich betont: »So nimm denn wie ein Vollendeter, der im Gesetz erzogen, im Evangelium gestärkt ist, den Glauben beider Testamente an.«[7]

Der an den gleichen Adressaten gerichtete 75. Brief[8] zeigt das zeitlich begrenzte Wirken des Pädagogen. Ambrosius stellt das Wort von Gal 3,24 in den Textzusammenhang bei Paulus und betont den Hauptgedanken von Gal 3,1—18, wonach das Heil und das Erbe nicht den Werken des Gesetzes entstammt, sondern der Verheißung.[9] Von diesem Gedanken her zeigt sich das Gesetz als eine Zwischenlösung, die von der Verheißung bis zum Eintritt der Erfüllung in Kraft ist, und Ambrosius bezeichnet diese Zwischenlösung mit Paulus als Pädagogen. Somit erhält das pädago-

[5] Vgl ibid. Zum antiken Pädagogen vgl Schuppe, Paidagogos, sowie Marrou, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum. Die in den Texten des Ambrosius durchscheinende positive Beurteilung des Pädagogen wird verständlich, wenn man den Unterschied beachtet, der zwischen einem P im Griechenland der Blütezeit und dem P im Rom der Kaiserzeit herrscht, wo dieser nicht mehr der ungebildete Sklave aus den Barbaren war, sondern ein Grieche, der zumeist bereits Lehrerfunktionen übernahm. Ja, die eigentliche Erziehung lag mehr in der Hand des P als in der des Lehrers, der nur Wissen vermittelte. Besonders in der Zeit der Stoa wird der P durchaus positiv beurteilt, und Seneca nennt den Weisen den P des Menschengeschlechts. Auch der jedem Menschen als Schützer zugeschriebene Gott wird in dieser Zeit zum P. Vgl Schuppe, aO 2381—2383; Marrou, aO 211—213.216.361. Daß im hier zitierten Ambrosiustext auch ein Lehrer gemeint sein kann, ergibt sich daraus von selbst, zumal dieser mit viel Schlägen argumentiert haben mag, wie das bekannte Beispiel aus den Bekenntnissen Augustins deutlich macht; vgl Conf I,12(PL 32,669f), Marrou, aO 233f. Von hier aus mag dann doctor pueri statt ductor pueri dem Ambrosius unbewußt in die Feder geflossen sein und als lectio difficilior den Vorrang verdienen (vgl S 378, Anm 2). Auch in Johannes dT tritt das Gesetz als doctor auf; vgl Exp Luc II,73(CSEL 32/IV,80).

[6] Vgl Ep 74,4—8(PL 16,1255f), S 100/02.

[7] et ideo tamquam perfectus eruditus in lege, confirmatus in evangelio, utriusque fidem suscipe testamenti. ibid 9(1256).

[8] Vgl S 99, Anm 14.

[9] Vgl Ep 75,2(PL 16,1257), S 102f.

gische Gesetz eine klare zeitliche Grenze, die in Christus als der Erfüllung der Verheißung und dem Samen Abrahams sowie in den Christen als Abrahams Nachkommenschaft gegeben ist.[10] Ambrosius zitiert dafür die wesentlichen Stellen aus Gal 3: »‚Das Gesetz ist daher wegen der Übertretungen gesetzt worden, bis der Nachkomme käme, dem die Verheißung gilt' (vgl. Gal 3,19). Und so ‚ist alles unter der Sünde eingeschlossen, damit den Glaubenden die Verheißung aus dem Glauben an Jesus Christus geschenkt wurde. ... Nachdem aber der Glaube da ist, sind wir nicht mehr unter dem Gesetz, d. h. unter dem Pädagogen' (vgl. Gal 3,22.25).«[11] Als Grund für die Pädagogenrolle des Gesetzes nennt Ambrosius die Unmündigkeit der Juden, die zwar durch das AT wirkliche Erben sind, wegen ihrer Unmündigkeit aber unter Aufsehern und Vormündern stehen.[12] Damit meint Ambrosius die heilsgeschichtliche Rolle des Gesetzes als solche, ohne die Stellung der Juden vor Christus und nach Christus genauer zu bestimmen. Das Gesetz soll zum Lehrer, d. h. zu Christus führen, womit Ambrosius auch in diesem Brief, der stärker an der Rolle des antiken Schülersklaven orientiert ist, in der Hinführung zum eigentlichen Erzieher, dem Lehrer, ein wenigstens indirektes erzieherisches Element nennt. Diesem Hinführen dient die Furcht, die so als erstes Glied einer fortschreitenden Entwicklung auf Freiheit, Glaube, Liebe, Kindschaft und Erbe hin erscheint, wobei die Entwicklung illusorisch wird, wenn (wie das bei den Juden der Fall ist) die buchstäbliche Verkennung an den Anfang der geplanten Entwicklung gerät und alles Weitere blockiert.[13] Der Christ läßt sich von dem Pädagogen leiten und gelangt zu Christus, während der Jude unter der Obhut des Pädagogen zurückbleibt.[14] Ob dessen Anerbieten und Hilfe ihm erhalten bleibt, oder ob es damit für den Juden nun zu spät ist, bleibt hier unerörtert.

Auch der 77. Brief spricht vom Erlangen des Erbes und nennt das Gesetz einen Pädagogen. Ambrosius deutet hier den Segen Isaaks über Esau, der diesem die Knechtschaft zuerkennt (vgl. Gen 27,39f). Der Bischof sieht in der Knechtschaft eine Notwendigkeit, die sich aus der Unfähigkeit des Esau, sich selbst zu leiten, ergibt. In der erzwungenen Unterwerfung unter den Klügeren erweist sich die

[10] Vgl ibid (1257f).
[11] lex itaque ‚praevaricationum gratia posita est donec veniret semen, cui repromissum est'; et ideo ‚conclusa sunt omnia sub peccato, ut repromissio ex fide Iesu Christi daretur credentibus ... postquam autem venit fides, iam non sub lege', h.e. sub paedagogo, ‚sumus'. ibid 2(1257).
[12] Vgl ibid 4(1258), S 103.
[13] Vgl ibid 5(1258), S 104; auch S 112, Anm 88.
[14] Vgl ibid 7(1259), S 104.

Knechtschaft als Segen. [15] Sie bleibt bis zu dem Augenblick, da aus dem Knechtsein freies Dienen wird, ein Vorgang, der in der Ablösung des Gesetzes durch das Evangelium greifbar ist. [16]
Erschien bereits in diesen Aussagen die Knechtschaft Esaus ganz unter ‚pädagogischen' Gesichtspunkten und wurde schon hier durch die Aufspaltung in die zur Ordnung zwingende Furcht und die Hinführung zu Höherem das über die Juden verhängte Gesetz angedeutet [17], so wird nun das mosaische Gesetz direkt erwähnt und Pädagoge genannt: Das Gesetz ist nicht überflüssig, es geleitet die Schwachen wie ein Pädagoge, bis Christus kam. Mit Paulus (vgl. Gal 3,23) betont Ambrosius, daß das Gesetz den Menschen bewachte, ja eingesperrt hielt auf den Glauben hin, der noch offenbar werden sollte und die Fülle brachte, die Kindschaft in der Adoption. In ihm ist die Schwäche zu Ende und die Kindheit vorüber. [18]
Deutlich spricht so der Text von der zeitlichen Begrenzung des Gesetzes und seiner Beschränkung auf die Hinführung zu Christus. Er sagt aber auch das tatsächliche Hingeleiten zum Evangelium aus, das sich dem Gesetz — dieses erfüllend — folgerichtig und kontinuierlich anschließt. Wenn die moderne Exegese in dem paulinischen εἰς Χριστόν von Gal 3, 24 ein reines Zeitmaß sehen will, dann denkt Paulus in der Interpretation des Ambrosius auch an ein eigentliches Hinführen des Gesetzes zu Christus, was dem Charakter der Galaterstelle entsprechen dürfte. [19]

Gewiß faßt Ambrosius im Bild des Pädagogen auch den zeitlichen Aspekt, und er tut es in der Verbindung mit Gal 3,24 mit allem Nachdruck, wie das von ihm verwendete donec beweist, das er sowohl in seinem 77. Brief gebraucht: donec fides veniret [20], als auch in seinem Kommentar zum 118. Psalm, wo er von der lex als dem paedagogus parvulorum spricht donec ad perfectae fidei maturiorem quandam veniamus aetatem [21]. Aber Ambrosius gibt beide Male dem Bild eine Wendung im Sinn einer Hinführung auf das Evangelium, die aus dem zeitlichen Nacheinander ein finales Auseinander macht und so der Aussage von Gal 3,24 auch die Bedeutung eines ange-

[15] Vgl Ep 77,6(PL 16,1265), S 150.
[16] Vgl ibid 7f(1265f), S 150f.
[17] Vgl ibid 5—8(1265f), S 150f.
[18] Vgl ibid 9(1266), S 151.
[19] Wenn auch die beiden Akkusativkonstruktionen εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν und εἰς Χριστόν nicht eindeutig erklärt werden können, so spricht doch das finale ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν von einer hinführenden Funktion des Gesetzes. Einen positiven Sinn hat das Wort παιδαγωγός in 1 Kor 4,15.
[20] Ep 77,9(PL 16,1266).
[21] Exp Ps 118,12,34(CSEL 62,271, 6—8).

strebten Zieles gibt. Im 77. Brief geschieht es durch die Verwendung des Begriffes praenuntia, der das Gesetz als Verkünderin der Liebe des Evangeliums zeigt[22], sowie durch den Aufweis des kontinuierlichen Überganges von der Gesetzeszeit zum Glauben (oder Evangelium) mit seinem Fortschritt zu den perfectionis praecepta[23], während im Kommentar zum 118. Psalm der Nutzen des Gesetzes als species und imago hervorgehoben wird, dem ehrfurchtvolles und dankbares Andenken gebührt, und als Grund dafür die Information durch den Pädagogen erscheint[24]. Diese Information ist demnach eine über die Funktion des antiken Prügelsklaven hinausgehende Erziehung, von der ja auch der an erster Stelle stehende Text aus dem 74. Brief sprach.[25] Hierin gehört dann noch eine Bemerkung aus dem 70. Brief, wo die gleichen Attribute genannt sind, die in Gal 3,23f erscheinen (das Einsperren und die Rute, die ja ein Instrument des Pädagogen ist), als Frucht dieser Attribute aber das erudire ad disciplinam angegeben wird, was ein eigentliches Erziehen meint.[26] Dabei wird dann auch der unmittelbare Zusammenhang von correptio und redemptio aufgewiesen.[27] Wenngleich an dieser Stelle nicht vom Gesetz die Rede ist, so ist doch von Bedeutung, daß hier wirklicher Erziehung Eigenschaften zuerkannt werden, die anderenorts mit dem mosaischen Gesetz verbunden sind. Endlich soll noch auf eine Stelle hingewiesen sein, wo bei der Taufe Jesu Johannes gleichsam Jesus konsekriert und dabei als sein Lehrer fungiert.[28]

Diese erzieherische Funktion des Gesetzes wird greifbar in der Darstellung der Knechtschaft Esaus[29], die auch an anderer Stelle als ein remedium verstanden wird, das zum freien Dienen führen soll, weshalb das Bild dann als Erläuterung für die Bedeutung der (Staats-)Gesetze herangezogen wird[30]. Die Knechtschaft Esaus steht so im Dienst der Besserung seiner inneren Haltung.[31] Wenn bei dieser letzten Aussage nicht vom mosaischen Gesetz die Rede ist, so erscheint doch die Heilswirklichkeit der beiden Testa-

[22] Vgl Ep 77,8(PL 16,1266), S 151, Anm 76.
[23] Vgl ibid 9(1266), S 151.
[24] Vgl Exp Ps 118,12,34(CSEL 62,271).
[25] Vgl Ep 74,9(PL 16,1256), S 379.
[26] Vgl Ep 70,8(1236). Nach Ep 74,3(1255) weist die Rute den Pädagogen aus. Zur Strafe, die aus der Liebe kommt und im Dienst der Erziehung steht, vgl auch Exp Ps 118,14,15(CSEL 62,308).
[27] Vgl Ep 70,9(PL 16,1236).
[28] Vgl Exp Luc II,73(CSEL 32/IV,80), S 24.
[29] Vgl S 149/51, 380f.
[30] Vgl Ep 37,7f(PL 16,1085f), auch ibid 40(1094). In dieser Aussage wird einmal mehr der Einfluß der Stoa spürbar, der sich in diesem 37. Brief in besonderem Maße Geltung verschafft.
[31] Vgl Iac II,3,11(CSEL 32/II,38).

mente bei dem Brüderpaar immer mitgegeben und tritt auch an die Oberfläche, wenn unmittelbar darauf von der Knechtschaft der Juden gesprochen wird, die ihnen dazu dient, daß sie nun lernen, was sie selbst zu lehren nicht verstanden.[32]

Verwandt mit dem Begriff der Erziehung ist der des Ernährens, und so werden die Gebote der christlichen Lehre zu nutrimenta, die von der Kindheit des Herzens zur Vollendung der Seele führen sollen.[33] Abgewandelt erscheint dieser Gedanke, wenn das Gesetz als Milchnahrung bezeichnet wird, die — dem Zustand fehlender Entfaltung angepaßt — dazu befähigen soll, gerade durch das Befolgen des Gesetzes über das Gesetz hinauszuschreiten, wobei hier mehr an das göttliche Gesetz allgemein gedacht ist, d. h. an die Forderungen, an welche sich ein Christ zu halten hat.[34] Erziehung und Ernährung werden schließlich verbunden und auf die Heilstatsache beider Testamente angewendet, indem Christi Heilstätigkeit eine Erziehung genannt wird, die gerade darin besteht, daß er mit der Milch beider Testamente nährt, von denen das eine ihn ankündigt, das andere ihn offen zeigt, und so zu Gott führt.[35]

Die Pädagogik Gottes betont Ambrosius auch sonst immer wieder, wenn er z. B. auf die stufenweise stärker werdenden Prüfungen Abrahams durch Gott hinweist[36] oder im Zusammenhang mit den Altersstufen die allmähliche Entwicklung der Weisheit zeigt[37], wenn er Gott bei der Erschaffung der Welt wie auch bei seinen Wundern pädagogisch vorgehen läßt, indem er den Glauben stufenweise zur Entwicklung führt[38] und die Formen des Erschaffenen selbst wie Pädagogen wirken, d. h. den Menschen in strengen, rauhen und gefürchteten Formen in Zucht halten, aber gerade so zu rechtem Verhalten führen läßt[39]. Sie drückt sich im Paradiesesgebot aus, dessen cautiora praecepta den Stammeltern quasi parvulis gegeben waren[40], und zeigt sich im Erlaß von Gesetzen[41], die ja nichts anderes sind als Belehrung, angefangen vom Naturgesetz bis zum Gesetz des Moses[42]. Sie ist aber in einer

[32] Vgl ibid 12(40).
[33] Vgl Cain II,1,2(CSEL 32/I,378).
[34] Vgl Exp Luc V,72(CSEL 32/IV,210), vgl 1 Kor 3,2.
[35] Vgl Patr 11,51(CSEL 32/II,152).
[36] Vgl Abr I,8,66(CSEL 32/I,545f).
[37] Vgl ibid II,9,65(620).
[38] Vgl Exam I,7,27(CSEL 32/I,25f).
[39] Vgl ibid VI,6,38(229).
[40] Vgl Exp Ps 118,19,44(CSEL 62,444).
[41] Vgl Iac I,1,4(CSEL 32/II,6); Ep 37,7f(PL 16,1085f); ibid 40(1094).
[42] Vgl Fug 3,15(CSEL 32/II,175f); Ep 73,1—5(PL 16,1251f). Daß das Naturgesetz eine Zuchtmeisterin ist, vermerkt Exam VI,6,38f(CSEL 32/I,229f); und auch das Noegebot wird als Pädagoge verstanden, vgl Noe 25,91(477f).

besonderen Weise im Gesetz der Juden gegeben, das in seinen unvollkommenen Vorschriften der Schwäche der Juden Rechnung trägt und in seiner Form gerade auf die Besserung der Ungerechten ausgerichtet ist.[43] Seine Vorschriften sind einfach ein Anfang, eine Einübung auf die Vollendung hin, wie im Zusammenhang mit Sabbatgebot und Beschneidung gesagt ist.[44] So verwundert es dann auch nicht, wenn Ambrosius selbst diese pädagogische Methode anwendet und in seiner Unterweisung erst das Schöne zeigt, um die Liebe zu wecken, bevor er mit der Härte des Befehles kommt[45], wenn er bewußt die Rolle guter Beispiele für die Belehrung nutzt[46] und ihm auch sonst pädagogische Gesichtspunkte wohl bekannt sind, wie z. B. in der Betonung notwendiger Übung immer wieder sichtbar wird[47].

Der auf das Gesetz angewandte Begriff des Pädagogen erlaubt es, die wesentlichen Aussagen über das Gesetz in einer einheitlichen Bildaussage zu fassen. Im Begriff des Pädagogen findet sich die Notwendigkeit des Gesetzes in der Notwendigkeit eines Erziehers für bestimmte Situationen der Unmündigkeit und geistigen Unfähigkeit, die für das Gesetz als eine Situation der Sünde gekennzeichnet ist. Im Pädagogen wird die Aufgabe des Gesetzes deutlich, durch Zucht und Strafe eine Ordnung aufrechtzuerhalten, aber auch zum Lehrer und eigentlichen Erzieher hinzuführen. Dieses Hinführen zu Christus ist zum Teil ein Hintreiben und ein Hinzwingen, darüber hinaus aber auch wirkliche Erziehung, die einmal darin besteht, selbst Erkenntnisse zu vermitteln, zu bessern und zu heilen, und zum anderen, gerade auf Christus und die Erlösung in ihm hinzuführen. In dieser Aufgabe wird das Bild des antiken Schülersklaven im Sinn des modernen Pädagogen aufgewertet. Im Begriff des Pädagogen zeigt sich dann auch die heilsgeschichtliche Kontinuität, indem das Verhältnis Sklave — Lehrer oder Erziehung — Erfüllung die fortschreitende Heilsentwicklung andeutet, die nicht nur ein Nacheinander kennt, sondern ein Aufeinander-hin. Im Gedanken vom Pädagogen Gesetz ist neben diesem Fortschritt auch die Einheitlichkeit der Heilsgeschichte zu fassen, die diese Funktion zu allen Zeiten, angefangen von dem Gesetz des Paradieses bis zu den dem Christen gegebenen Vor-

[43] Vgl Exp Ps 118,16,18(CSEL 62,362).
[44] Vgl zB Exp Luc VII,173f(CSEL 32/IV,359); Abr I,4,29f(CSEL 32/I,524f).
[45] Vgl Virg II,6,40f(PL 16,218).
[46] Vgl ibid 1,2(207).
[47] Vgl zB Off I,10,31—33(PL 16,33); 38,187—189(79); Abr I,4,29f(CSEL 32/I, 524f). Weitere Belege für das pädagogische Interesse zB Exp Ps 118,14,1(CSEL 62,299); 14(307); 16(309). Zum Einfluß der Stoa auf solche Gedanken vgl S 379, Anm 5; S 382, Anm 30.

schriften, immer benötigt. In der Aufgabe des Pädagogen liegt die Macht des Gesetzes und seine Größe beschlossen, die ein wirkliches Anfangen des Heiles bedeutet. Auf der anderen Seite zeigt der Pädagoge auch die Grenze des Gesetzes, insofern er, gemessen an der Bedeutung des eigentlichen Lehrers, eine untergeordnete Rolle spielt. Besonders deutlich erscheint die Grenze in der Situation, der dieser Pädagoge dient: Seine Vorschriften, seine Gebote und sein Reden können nur verklauselt, unvollkommen und anfänglich sein, weil sie sonst nicht verstanden würden. Begrenzt ist die Zeit des Pädagogen, dessen Wirken bis zum Mündigwerden reicht, begrenzt der Erfolg an der Bereitwilligkeit seiner Schüler. So nützen die Juden nicht die von ihm gebotene Möglichkeit, finden nicht zum eigentlichen Lehrer und damit nicht zur Mündigkeit, sondern bleiben unter den Pädagogen und Vormündern. Hier dann kann man ein Bleiben des Gesetzes angedeutet finden: Vielleicht könnte es auch heute noch bei den Juden seine Aufgabe erfüllen, was es sicher bei den Christen tut, die nun den Sinn des mosaischen Gesetzes erkennen.
Der Begriff des Pädagogen erweist sich als eine Größe, welche die Theologie des Gesetzes und der beiden Testamente in ihren wesentlichen Punkten umgreift. [48]

II. In ähnlicher Weise kann auch der Begriff der Knechtschaft, dessen enge Zusammengehörigkeit mit dem des Pädagogen bereits in der Gestalt des Esau deutlich wurde, herangezogen werden, um das Gesetz näher zu bestimmen. Naturgemäß werden in diesem Begriff seine negativen Seiten stärker und direkter angesprochen als die positiven, doch ist auch er geeignet, die ganze Theologie der beiden Testamente in ihren Umrissen zu fassen.

Ausgangspunkt ist die Knechtschaft der Sünde, die Ambrosius stark betont. Der Mensch begibt sich in ihr freiwillig in die Knechtschaft Satans [49], was bereits bei der Ursünde der Fall ist [50]. Er ist gleichsam ein Sklave des Fleisches, dem er verkauft ist, und wird durch die Sünde beherrscht. [51] Der Mensch steht so gefangen unter der lex peccati, d.h. unter der herrschenden Sünde. [52]

Als Antwort auf die Knechtschaft der Sünde erscheint auch das mosaische Gesetz, das ja Antwort und Reaktion auf die Sünde ist

[48] Als geschichtstheologisches Prinzip findet sich der Gedanke der Pädagogik zum ersten Mal bei Irenäus, der das ganze Menschengeschlecht in eine fortschreitende Erziehung einordnet; vgl Daniélou, S Irénée et les origines de la théologie de l'histoire, 229.
[49] Vgl Iac I,3,10(CSEL 32/II,10).
[50] Vgl ibid 2,8(9); 3,12(12), auch Exp Ps 118,20,46(CSEL 62,467).
[51] Vgl Iac I,4,15(CSEL 32/II,14); ähnlich Exc Fratr II,108(CSEL 73,311).
[52] Vgl zB Exp Ps 118,22,18(CSEL 62,497); 20,46(467); auch Cain II,1,4(CSEL 32/I,380), Abr II,6,27(CSEL 32/I,584), 5,19(578), Ios 4,19f(CSEL 32/II,86f).

und Hilfe zu deren Überwindung bringen soll, als Knechtschaft, indem es einfach den Menschen unter die Ordnung Gottes zwingt.[53] Die Knechtschaft des Gesetzes besteht in seiner buchstäblichen Form, d. h. es muß der Fassungskraft der Juden entsprechend die eigentliche Intention in buchstäbliche Vorschriften pressen, die Last und Fessel sind.[54] Damit ist die Wahrheit verbunden, daß das Gesetz aus sich nur Vorstufe ist und nichts vermag. Bindung und Fessel bedeuten die Kraftlosigkeit des Gesetzes, aus sich wirkliche Besserung zu bewirken.[55] So zeigt dann das Gesetz auch im Begriff der Knechtschaft seine Tendenz auf die Erfüllung in Christus hin, in dem sich die Knechtschaft zum freien Dienen wandeln soll.[56]
War die Verkennung des Gesetzes im Bild des Pädagogen weniger deutlich sichtbar, so wird der Begriff der Knechtschaft gerade dieser Tatsache gerecht. Die Verkennung des Buchstabens und die darin beschlossene Ablehnung Christi stellt die eigentliche Knechtschaft des Gesetzes dar. Diese Tatsache sprach sich vor allem in den Bildern des Gesetzes immer wieder aus.[57] Die Knechtschaft der Verkennung findet dann eine sich weiter steigernde Differenzierung in der Knechtschaft, in welche das Judenvolk gerät, nachdem ihre Verkennung des Gesetzes in der Ablehnung Jesu ihren Höhepunkt und so ihre Knechtschaft ihre Besiegelung gefunden hat. Jetzt erst zeigt sich (im Gegensatz zum Joch Christi) das Joch des buchstäblich verstandenen Gesetzes in seiner ganzen Last und Verkehrtheit.[58] In dem Beharren beim buchstäblichen Gesetz besteht die Knechtschaft der Juden[59], die so aus der Heilsordnung herausfallen und vom Sohn zum Knecht werden[60], solange Knecht bleiben, bis sie zu Gott zurückkehren[61].

[53] Vgl zB Ep 73,5f(PL 16,1252); auch Ep 37,22(1089), Iac I,1,4—2,7(CSEL 32/II, 6—8), 5,17(15f).
[54] Vgl zB Exp Ps 118,8,16(CSEL 62,159); Exp Luc VII,186(CSEL 32/IV,366,2f): lex enim ligavit sibi, ut absolveret cupiditatibus.
[55] Vgl zB Iac I,4,16(CSEL 32/II,15); 5,17f(15—17); Exp Ps 118,3,27(CSEL 62,57).
[56] Vgl Ep 77,6f(PL 16,1265); Ep 37,7f.40(1085f.1094); Iac II,3,11f(CSEL 32/II, 38—40).
[57] Im Bild von der mehrfachen Ehe brachte die buchstäbliche Verkennung des Gesetzes im jüdischen Ritus dem Volk Gottes Knechtschaft und Bindung; vgl vor allem Expl Ps 43,63(CSEL 64,306), S 57f. Im Bild von der einen Mauer wird der gleiche Sachverhalt faßbar im Joch der Gebote, das den Blick nicht mehr erheben läßt; vgl Exp Luc III,26(CSEL 32/IV,117,21—24), 28f(119f), S 48/50. Ähnliches im Bild von der im Hause eingeschlossenen Braut (vgl ibid 27[118], S 49) und vom eingekerkerten Johannes (vgl ibid V,94f[219f], S 26f). Ferner ist das von Paulus übernommene Bild der freien Sara und der Magd Hagar zu nennen; vgl ibid III,29(119), Expl Ps 43,57(CSEL 64,301f), Abr I,4,28(CSEL 32/I,523), II,10,72(626), Ep 77,2(PL 16,1264) usw, S 134/49.
[58] Vgl Exp Luc VII, 199.201(CSEL 32/IV,372).
[59] Vgl Exp Ps 118,13,6(CSEL 62,286).
[60] Vgl Exp Luc VII,241(CSEL 32/IV,389).
[61] Vgl Iac II,3,12f(CSEL 32/II,39f).

Der Kreis schließt sich beim Knechtsein des Christen, das ein freies Dienen und damit die Überhöhung des Bisherigen ist. Dieser freie Dienst vor Gott, auf welchen die Knechtschaft des Gesetzes hintendiert und erzieherisch hinführt, ist das erstrebte Ziel, in welchem sich Dienst und Freiheit begegnen, denn »der Gerechtigkeit dienen ist Freiheit« [62]. Es ist die freiwillige Unterwerfung eines Freigelassenen [63], ein Befolgen der Gebote Gottes, das nicht in die Knechtschaft mündet, sondern zu Freunden Gottes macht [64]. So offenbart sich im Dienst des Christen die Erfüllung und das Ende der Knechtschaft des Gesetzes, von der er befreit wird, gleichzeitig wird aber auch die Kontinuität der beiden Testamente sichtbar, da der Begriff des Dienens weiterläuft und die Freiheit dieses Dienens secundum legem, d. h. vom Gesetz vorbereitet ist. [65] Man möchte im ambrosianischen Sinn diesen freien Dienst im Gegensatz zur Knechtschaft des Gesetzes die ‚wahre Knechtschaft' nennen, die hier auf Erden noch nicht vollendet ist, sondern ihre Vollkommenheit erst dann findet, wenn alles dem Vater unterworfen sein wird (vgl. 1 Kor 15,26—28). [66] Auch wenn Ambrosius in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich auf die ausstehende Vollendung hinweist, entspricht diese Aussage ganz seinem Denken. [67] Aber der Bischof formuliert nicht den Begriff der wahren Knechtschaft, weil dieser eher die Sünde meinte, die allein uns zu Knechten macht, und so bringt er nur die Aussage von der ‚guten' Knechtschaft, die mit der Freiheit identisch ist. [68]

Über den Begriff des Pädagogen hinaus ist so der der Knechtschaft geeignet, auch die eigentliche Verkennung des Gesetzes durch die Juden auszudrücken sowie die vom Gesetz ins Evangelium hinüberreichenden Kräfte anzusprechen und auf die ausstehende Vollendung hinzuweisen.

Exkurs IV

Die alttestamentlichen ‚Sakramente'

Der Exkurs über die atl. ‚Geheimnisse' hat die Aufgabe, nochmals an einem zentralen Begriff die Theologie der beiden Testamente darzulegen. Er hat (ohne Einschränkung auf das Gesetz) zu zeigen,

[62] servire autem iustitiae libertas est. ibid I,3,11(11,18f); vgl auch Exh virg 1,3 (PL 16,337).
[63] Vgl Iac I,3,11(CSEL 32/II,11); 12(12).
[64] Vgl Exp Ps 118,21,22(CSEL 62,487).
[65] Ep 77,8(PL 16,1265).
[66] Vgl Expl Ps 36,16(CSEL 64,81).
[67] Vgl zB das UIV-Schema, S 207/23.
[68] Vgl Exh Virg 1,3(PL 16,337). Zur Verwandtschaft der Begriffe bonus und verus vgl S 420, Anm 104.

wie die bereits genannten Aussagen über das Gesetz in ihren wesentlichen Inhalten auch auf das ganze AT zutreffen, wobei in diesem Begriff der ‚Geheimnisse' vor allem die Bedeutung des AT als Hinweis auf Christus und das NT greifbar wird.

Ambrosius hat die Lehre über die Sakramente bereit stark entfaltet und bringt im wesentlichen die Wahrheiten, welche die Kirche in ihrer heutigen Sakramententheologie festhält. [1] Seine Terminologie ist verständlicherweise noch nicht eindeutig festgelegt. Das Wort s a c r a m e n t u m kommt bei ihm häufig vor und umfaßt eine reiche Skala von Begriffsinhalten. [2]

Neben der Bedeutung Eid besagt sacramentum ein Geheimnis im weitesten Sinn, wobei sich der Begriff im wesentlichen mit dem griechischen μυστήριον deckt und mit ihm dessen relative Unbestimmtheit teilt. [3] Ambrosius wendet ihn an auf die Taufe als Einweiheritus und gnadenvermittelnden Weihevollzug im heutigen Sinn von Sakrament. [4] Sacramentum (verstanden wohl als Sakramentale der heutigen Theologie) ist auch die Fußwaschung. [5] Sacramentum ist das Opfer und das Mahl der Eucharistie[6] wie auch die Buße als zweite Taufe [7], sacramentum im heutigen Sinn von Sakrament ebenfalls (allerdings nicht über die Sicherheit einer Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit hinausgehend [8]) die Ehe [9].

Andererseits steht der Begriff sacramentum auch einfach für Typus und Symbol [10], was gerade für die Frage nach den atl. Geheimnissen bedeutsam ist. Ferner findet das Wort Anwendung auf Heilstatsachen und Heilswahrheiten, ist Ausdruck der Arkandisziplin und bezieht sich so auf die Glaubensinhalte der christlichen Lehre. [11] Sacramenta sind dann die Geheimnisse unseres Glaubens, jene Erkenntnisse, die unser Können und Wissen übersteigen. [12]

[1] Vgl auch Gröne, Sacramentum, 194.
[2] Vgl dazu die ausgezeichnete Untersuchung von Josef Huhn, Die Bedeutung des Wortes sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius, Fulda 1928.
[3] Vgl Huhn, aO 17. Die Gleichheit von sacramentum und mysterium zeigt sich auch in der Präfation der Morgenmesse des Osterfestes in der ecclesia maior zu Mailand; vgl Paredi, I prefazi Ambrosiani, 148f, zitiert bei Frank, Das Mailänder Kirchenjahr, 82.
[4] Vgl Huhn, aO 17—33.
[5] Vgl ibid 33—43, bes 42.
[6] Vgl ibid 43—60.
[7] Vgl ibid 61—63.
[8] Vgl ibid 68, Anm 2.
[9] Vgl ibid 63—68. Zu den anderen Sakramenten vgl ibid 69, Anm 1, wo die Stellen genannt sind, an denen von Firmung und Priesterweihe gesprochen, sowie eine Andeutung der Krankensalbung sichtbar wird. Nach Gröne, Sacramentum, 200 ist für die Priesterweihe und die Krankensalbung keine Verwendung des Begriffes sacramentum zu finden.
[10] Vgl Huhn, aO 75—80.
[11] Vgl ibid 83—86.
[12] Vgl ibid 86—90.

Sacramentum heißen vor allem auch die Heilstatsachen der Menschwerdung, Kirche und Gnade. [13]
Den Begriff sacramentum wendet Ambrosius auch auf das AT an, wobei zu vermuten ist, daß dabei seine ganze Bedeutungsbreite mit einbezogen wird. Eine Untersuchung macht deutlich, wie der Inhalt von sacramentum verschiedene einander sehr nahestehende, doch sich voneinander abhebende Seiten zeigt.

I. Den Ansatzpunkt bietet die Formulierung sacramenta legis innerhalb eines längeren Textes aus dem Kommentar zum Gesetzespsalm. [14] Die Aussage meint damit zunächst einfach die Geheimnisse des Gesetzes, wie die Erwähnung des auf den Augen der Menschen liegenden Schleiers anzeigt. [15] Dem entspricht auch das gleich darauf mit sacramentum synonym gesetzte mysterium. [16] Der Kontext erweist diese Geheimnisse als geheimnisvolle Hinweise. Genannt wird das Schlangenwunder des Moses vor Pharao (vgl. Ex 4,3f). [17] Da dieses nichts mit dem mosaischen Gesetz zu tun hat, werden hier die sacramenta legis als der Zeit des AT angehörende Ereignisse bestimmt, deren Sinn es ist, auf Christus hinzuweisen, was vom Schlangenwunder ausdrücklich gesagt wird. [18] Die Weiterführung des Textes hält den Begriff der sacramenta stillschweigend als Thema fest und nennt Einrichtungen des Kult- und Opfergesetzes, die auf den himmlischen Kult und das Opfer Christi hindeuten. [19] Gleichzeitig wird von diesen Hinweisen gesagt, daß eigentlich erst Christus ihren Sinn enthüllt [20], wobei andererseits der ganze Text wieder nahelegt, daß David (nach Ambrosius der Sänger des Gesetzespsalmes) diese Erkenntnis bereits (in Christus also) besaß.

[13] Vgl ibid 90—104. Zum Gebrauch des Begriffes sacramentum bei den Vätern ist zu vergleichen Gröne, Sacramentum, und G. L. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten, 5—10.
[14] Vgl Exp Ps 118,3,24(CSEL 62,55,1f).
[15] Vgl ibid 22f(53).
[16] Vgl ibid 24(55,5). Im gleichen Sinn verwendet Ambrosius auch mysteria legis, vgl zB Cain II,3,10(CSEL 32/I,387,1).
[17] Vgl Exp Ps 118,3,24(CSEL 62,55).
[18] Vgl ibid. Die Beziehung zu Christus wird über das Bild der Schlange hergestellt: Die Schlange Satan wird durch Christus am Kreuz überwunden, der in der ehernen Schlange vorgebildet war. Die Verbindung von Schlangenwunder und eherner Schlange hatte Ambrosius bereits in 2,34(40f) hergestellt (vgl auch Off III,15,94f[PL 16,171f]). Interessant ist, daß außer dem hier behandelten Text keine Verbindung der ehernen Schlange mit dem Begriff sacramentum festzustellen ist und diese auch sonst nicht zu ntl Sakramenten in Parallele gesetzt erscheint.
[19] Vgl Exp Ps 118,3,25f(CSEL 62,55f).
[20] Vgl ibid 24(55,1f): quis igitur tantus, ut aperiat oculos et legis videat sacramenta, nisi ei Christus demonstret? Vgl auch ibid 25(55,24—26); 26(56); 28(57).

Das Verhältnis des Hinweises der sacramenta legis zur Erfüllung im Evangelium ist dabei gekennzeichnet als das von Schatten und Wahrheit, Schatten und Klarheit, Beispiel und Wahrheit [21] und von Zeichen und Wahrheit [22].

Im gleichen Sinn werden auch sonst noch Einrichtungen und Geschehnisse des AT sacramenta genannt. Es sind geheimnisvolle Hinweise auf etwas Späteres, wobei sacramentum einfach die Bedeutung von Symbol, Typus und Bild hat. So ist die Aussage von Gen 2,23f, daß der Mann Vater und Mutter verlassen werde, um dem Weib anzuhangen, ein sacramentum, d. h. ein geheimnisvoller Hinweis auf ein anderes sacramentum (jetzt als geheimnisvolle Wirklichkeit verstanden), nämlich das der Verbindung Christi mit der Kirche, von dem Eph 5,32 spricht. [23] Ähnlich wird das Vlies Gideons (vgl. Ri 6,37—40) ein mysterium der alten Geschichte, ein sacramentum genannt, das der Kontext wieder als geheimnisvollen Hinweis auf den Sieg Gideons, aber auch auf die wachsende Heidenkirche versteht. [24] Sacramentum, d. h. Typ Christi ist der ägyptische Joseph [25], sacramentum der Kirche die Arche Noes [26], sacramentum der Heidenkirche das Weib des Moses [27]. Sacramenta im Sinn von geheimnisvollen Hinweisen auf die Taufe sind die Sintflut, der Durchzug durch das Rote Meer und das Wasser aus dem Felsen. [28] Sacramenta als geheimnisvolle Andeutungen der Zukunft birgt auch das Rätsel Samsons (vgl. Ri 14,14), gleichbedeutend mit mysterium und oraculum prophetiae. [29]

Daß diese Hinweise auch für das Gesetz als solches gelten, zeigt einmal die Tatsache der Synonymität von s a c r a m e n t u m mit m y s t e r i u m, f i g u r a und t y p u s, wobei der typische Charakter des Gesetzes bereits an anderer Stelle deutlich festgehalten wurde [30], wie ja auch oben schon von den atl. Opfergesetzen die Rede war [31]. Und so kann im gleichen Sinn verstanden werden, wenn Ambrosius von den s a n c t a e l e g i s m y s t e r i a, d i v i-

[21] Umbra — veritas, ibid 25(55,17—20); umbra — claritas, ibid (55,25); exemplar — penetralia veritatis, ibid (55,25f).
[22] signa — veritas, ibid 13,6(285,15).
[23] Vgl Expl Ps 39,11(CSEL 64,218f).
[24] Vgl Vid 3,18f(PL 16,240). Als auf Christus weisendes Mysterium wird Gideons Tat (neben anderem) ausführlich behandelt in Spir I, prol 1—15 (CSEL 79,15—22).
[25] Vgl Patr 11,48(CSEL 32/II,151), zur Stelle Huhn, Sacramentum,78.
[26] Vgl Exp Luc VII,44(CSEL 32/IV,300), Huhn, aO 79.
[27] Vgl Ep 63,57(PL 16,1204).
[28] Vgl Expl Ps 38,25(CSEL 64,203); zum Roten Meer auch Ep 19,2(PL 16,983), wo der Durchzug als Typus der Taufe erwähnt wird.
[29] Vgl Spir II, prol 6—8(CSEL 79,88f).
[30] Vgl zB die Analysen der Texte über den Sabbat (S 78/90) und der Briefe über Gesetz und Beschneidung (S 98/115).
[31] Vgl Exp Ps 118,3,25(CSEL 62,55f), S 389.

nique iuris sacramenta spricht, ohne diese näher zu präzisieren. [32]

Die sacramenta legis oder sacramenta veteris testamenti oder veteris historiae können also gefaßt werden als vom Heiligen Geist [33] in der Geschichte des AT (als Zeit des Gesetzes oder als Zeit vor Christus schlechthin verstanden) oder in den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes oder in Aussagen der Schrift grundgelegte Hinweise auf das kommende Heil des NT. Diese Hinweise sind prophetisch, weshalb dann auch die prophetica visio selbst sacramentum heißt. [34]

II. Eine leichte Begriffsänderung läßt in dem sacramentum legis statt eines geheimnisvollen Hinweises mehr die geheimnisvolle Wirklichkeit sehen. So verstanden ist mit den sacramenta legis das im AT gegenwärtige Walten und Heilshandeln Gottes gemeint. Dabei wird dann die Betonung in einem besonderen Maße auch auf der Verborgenheit dieser Gegenwart liegen. Die Tatsache, daß für Ambrosius der tiefste Sinn des Gesetzes und des AT in seiner Ankündigung des Evangeliums und des NT liegt und daß gerade diese Aufgabe nur durch die bereits im AT gegebene Gegenwart Gottes und Christi möglich ist [35], läßt erkennen, wie nahe die beiden Bedeutungen von sacramentum als Hinweis und als Heilswirklichkeit einander stehen. Eine genaue Abgrenzung ist deshalb nicht möglich, und in manchen der oben genannten Texte kann sacramentum auch als Heilswirklichkeit verstanden werden. Dennoch ist die Unterscheidung der Bedeutungen möglich und festzuhalten.

Im umfassenden Sinn ist die Heilswirklichkeit des AT angesprochen, wenn in der Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn Ambrosius den Vater zum älteren Sohn sagen läßt: »‚All das Meine gehört dir' (Lk 15,31); als Jude besitzest du die Geheimnisse des AT, als Getaufter auch die des NT.« [36] Ähnlich mag in den mysteria et sacramenta legis spiritalis, welche die Pharisäer nicht kennen [37], diese Heilswirklichkeit gemeint sein, wenngleich hier ebenfalls die Möglichkeit einer Deutung als Hinweis in die Augen fällt, wie sich ja auch beide Deutungen für die mysteria legis anbieten, von denen Ambrosius sagt, daß sie den Juden unverständlich waren [38]. Die ganze

[32] Ep 63,78(PL 16,1210).
[33] Vgl Spir II, prol 1(CSEL 79,86f).
[34] Vgl Exp Ps 118,12,2(CSEL 62,253,5f).
[35] Vgl S 6, Abschnitt c, S 335f.
[36] ‚et omnia mea tua sunt', vel Iudaeus sacramenta veteris testamenti, vel baptizatus etiam novi possidens. Exp Luc VII,243(CSEL 32/IV,390,1—3).
[37] Vgl Expl Ps 43,66(CSEL 64,308f).
[38] Vgl Iac II,3,12(CSEL 32/II,39f).

geheimnisvolle Heilwirklichkeit des AT ist gesehen, wenn von Moses gesagt wird, daß er die Erlösung secundum mysterium legis erworben hat[39], oder wenn darauf hingewiesen wird, daß die Heiden durch die Juden die sacramenta caelestia kennenlernen sollen[40]. Die Bedeutung von sacramentum als atl. Heilswirklichkeit zeigt sich vor allem in jenen Texten, welche von einer Gegenüberstellung der atl. Geheimnisse mit denen des NT sprechen.[41] Dabei erfährt der Begriff eine weitere Wandlung bzw. eine Einengung auf bestimmte Fakten und eine darin liegende Präzisierung.

III. Die Gegenüberstellung und Parallelsetzung von ntl. Sakramenten im strengen Sinn und atl. ‚Geheimnissen', läßt in diesen Geheimnisse sehen, die dies durch ihre und in ihrer typischen Parallelität zu den Sakramenten des NT sind. Aber auch da wird festzustellen sein, daß den so präzisierten atl. Sakramenten der Begriffsinhalt von geheimnisvoller Ankündigung erhalten bleibt. Sie sind Ankündigung nicht in dem Sinn, wie etwa die ntl. Sakramente ‚Ankündigung', Symbol und Ausdruck einer geistigen Wirklichkeit sind, sondern sie sind es als bildhaft-typischer Hinweis auf die ntl. Sakramente.
Ein für dieses Verständnis der atl. Sakramente bezeichnender Text spricht von David, »der das Gebot des Gesetzes überschreitend die Schaubrote aß und damals bereits mit prophetischem Geist die Geheimnisse der neuen Gnade vorhersah«[42]. Damit wird nahegelegt, in den Schaubroten Geheimnisse der alten Gnade zu sehen, die (zumindest in der Tatsache, daß sie von David gegessen werden) zum Hinweis auf die Eucharistie werden. Daß nämlich die ‚Geheimnisse der neuen Gnade' die Eucharistie meinen, zeigt ein Paralleltext aus dem Lukaskommentar, wo das Schaubrot der Eucharistie gegenübergestellt wird und die Eucharistie aus dem geistigen Mehl der vera lex gewonnen wird.[43] So ergibt sich eine

[39] Vgl Cain I,2,9(CSEL 32/I,344f).
[40] Vgl Expl Ps 43,50(CSEL 64,296).
[41] Vgl zB ibid 62(305), S 56f. Dort werden im Bild von den verschiedenen Ehen die sacramenta des AT zu denen des NT in Beziehung gesetzt ohne genaueren Hinweis, ob mit den letzteren eigentliche Sakramente gemeint sind. Es handelt sich um eine einfache Gegenüberstellung der Heilswirklichkeit der beiden Testamente: Der dem fleischlichen Gesetz verbundenen Synagoge wird die Kenntnis der sacramenta legitimi coniugii abgesprochen. Daß diese Geheimnisse aber im AT da sind, macht die Aussage deutlich, nach der dem Volk Gottes in seiner Verbindung mit dem Evangelium meliora sacramenta erneuert werden; gleichzeitiger Ausdruck der Existenz atl Geheimnisse wie auch der in den ntl Geheimnissen greifbaren Steigerung.
[42] ... qui supra legem panes propositionis manducabat, novae gratiae sacramenta prophetica iam tunc mente prospiciens. Isaac 6,56(CSEL 32/I,680,20—22).
[43] Vgl Exp Luc VIII,52(CSEL 32/IV,417).

Gegenüberstellung der sacramenta veteris gratiae und der sacramenta novae gratiae, die man nach dem Text aus dem Lukaskommentar auch als sacramenta verae legis bezeichnen könnte, denen dann einfach die sacramenta legis gegenübergestellt werden müßten. Man kann auch einfach die sacramenta vetera den sacramenta nova entgegenstellen.[44]

Ambrosius greift das Problem dieser Gegenüberstellung der sacramenta in einer besonders eindringlichen Weise in seinen mystagogischen Katechesen auf, von denen in den sechs Büchern De sacramentis ein authentisches Skriptum vorliegt, dessen literarische Präzisierung dann das Buch De mysteriis darstellt.[45]
Im ersten Buch De sacramentis gibt Ambrosius das Thema für die Auseinandersetzung über die ntl. und atl. sacramenta an: »Wir bewundern die Mysterien der Juden, die unseren Vätern gegeben wurden. Wir bewundern zunächst das Alter der Sakramente, dann die Heiligkeit der Großtaten. Aber ich versichere, daß die Sakramente der Christen göttlicher und früher sind als die der Juden.«[46] Damit spricht der Bischof eindeutig den Juden und dem AT mysteria und sacramenta, d.h. Heilswirklichkeiten zu, Wohltaten Gottes, denen Heiligkeit innewohnt. Sofort aber wird ihnen die größere Göttlichkeit und das größere Alter gegenübergestellt, das den Sakramenten der Christen, den Heilswirklichkeiten des NT zukommt, wobei von der Anlage des Werkes her unter ihnen die christlichen Sakramente im strengen Sinn zu verstehen sind. Ambrosius beweist seine These in einer Gegenüberstellung des Durchzuges der Juden durch das Rote Meer und der Taufe der Christen, von der er — im Gegensatz zu den in der Wüste sterbenden Israeliten (vgl. Joh 6,58) — sagt: »Wer diese

[44] Die einzelnen Begriffe sind aus den beiden Textstellen abgeleitet, in denen sich ausdrücklich nur die sacramenta novae gratiae finden, aber die Einzelelemente der genannten Begriffe geboten werden.

[45] Vgl CSEL 73,27*f, wo Faller als vorläufigen Abschluß der Auseinandersetzung um die Echtheit von De sacramentis die sechs Bücher als Mitstenogramm mystagogischer Katechesen bezeichnet, nach denen Ambrosius dann De mysteriis geformt hat, wobei nach seinem Tod auch die Vorlage allmählich bekannt wurde. Die von K. Gamber jüngst vertretene Verfasserschaft Nicetas von Remesiana ist gegenüber den Gründen Fallers nicht zu halten; vgl Gamber, Niceta von Remesiana, Instructio ad competentes. Frühchristliche Katechesen aus Dacien (Regensburg 1964), 1—13. Eine letzte Klarheit wird immer ausstehen. Mit diesem Vorbehalt darf bei der unbedingt ambrosianischen Theologie von De sacramentis dieses Werk in unserer Untersuchung benutzt werden. Vgl auch B Botte in: Bulletin de théologie ancienne et médiévale 8 (1958/61) Nr. 513 + 2217.

[46] miramur mysteria Iudaeorum, quae patribus nostris data sunt, primum vetustatem sacramentorum, deinde sanctitatem praestantium. illud promitto, quod diviniora et priora sacramenta sunt Christianorum quam Iudaeorum. Sacr I,4,11(CSEL 73,20,2—5).

Quelle durchschreitet, stirbt nicht, sondern ersteht vom Tode.«[47] Der bei Ambrosius häufig anzutreffende Gedanke findet eine Präzisierung, indem der Durchzug durch das Rote Meer als figura und typus der Taufe gedeutet wird[48], wobei auch hier das Bild als Heilswirklichkeit und Heilspräsenz verstanden wird. Die Übernahme der paulinischen Formulierung: quia patres nostri omnes *baptizati* sunt in nube et mari (vgl 1 Kor 10,1f)[49] zeigt, daß Ambrosius auf das typische Geschehen einen Sakramentsbegriff anwendet, der dem der Taufe nachgeformt erscheint.[50]

Ähnlich wird die Überlegenheit der Taufe im Sinn größerer Göttlichkeit, d. h. Heilsdichte durch einen Vergleich mit dem Taufbad Nemans (vgl. 4 Kg 5,1—14) bewiesen[51], das einmal als figura der Taufe erscheint[52], dann aber auch wirklich als Präsenz der Gnade verstanden wird[53] (wobei natürlich Bild-sein und Heilswirklichkeit für Ambrosius nicht auseinanderfallen[54]). Beweis ist ferner die Sintflut, die wie die Taufe ein mysterium genannt wird und eine figura der Taufe ist.[55] Dabei greift Ambrosius überhaupt auf die Taufen der (Heiden und) Juden zurück, von denen er einen Teil als figura und veritatis nuntia gelten läßt[56], dafür auf das Heilbad im Teich Bethzatha (vgl. Jo 5,1—4) und andere Reinigungen der Juden verweist[57] und auch das Wasser von Merra anführt (vgl. Ex 15,22—25)[58].

[47] ... qui per hunc fontem transit, non moritur, sed resurgit. ibid 12(20,12f).
[48] Vgl ibid I,6,20—22(24); II,3,9(29); Myst 3,12f(CSEL 73,93f).
[49] Vgl Sacr II,3,9(CSEL 73,29); I,6,20—22(24).
[50] Ohne den Begriff sacramentum zeigt die Parallelität auch Exam I,4,14(CSEL 32/I,12f).
[51] Vgl Sacr I,5,13f(CSEL 73,21); Myst 3,16—18(CSEL 73,95f). Auch zur Taufe Christi im Jordan erscheint Neman in Parallele; vgl Int Iob IV(II),4,14 (CSEL 32/II,276).
[52] Vgl Sacr II,3,8(CSEL 73,28).
[53] Vgl Myst 3,17(CSEL 73,96,85f): mundatusque ilico intellexit non aquarum esse, quod unusquisque mundatur, sed gratiae. Die gleiche über die Natur hinausgehende Präsenz der Gnade waltet beim Durchzug durch das Rote Meer, vgl Sacr IV,4,18(CSEL 73,53f). Zum Jordan als Typus der Taufe bei der Heilung Nemans vgl Lundberg, Typologie baptismale, 17, Anm 1.
[54] Vgl S 391, Anm 35.
[55] Vgl Sacr I,6,23(CSEL 73,25); II,1,1(25f); Myst 3,10(CSEL 73,93); ähnlich Exp Luc II,92(CSEL 32/IV,95). Die Sintflut als Typus der Taufe ist in der ältesten Tradition von Schrift und Vätern verankert, vgl Daniélou; Déluge, baptême, jugement, 103—107.
[56] Vgl Sacr II,1,2(CSEL 73,26).
[57] Vgl ibid 2,3—5(26f); Myst 4,22f(CSEL 73,97f). Der Teich B ist bereits bei Tertullian der Prototyp der Taufe (De bapt 5); vgl Lundberg, Typologie baptismale, 25, Anm 1; auch Daniélou, Sacramentum futuri, 69—85, bes 76f, wo der Gedanke in den Traditionszusammenhang gestellt wird.
[58] Vgl Sacr II,4,12(CSEL 73,30); Myst 3,14f(CSEL 73,94f). Das Bild reicht nach Daniélou möglicherweise bis in die apostolische Zeit hinauf; vgl Sacramentum futuri, 148; auch Lundberg, Typologie baptismale, 178—187.

In all diesen Aussagen sind atl. Heilswirklichkeiten genannt, die in einer besonderen Parallelität zu den in den Sakramenten greifbaren Heilswirklichkeiten des NT stehen und die diese Parallelität in ihrem Bildcharakter besitzen, kraft dessen sie figura, bildhafter Hinweis auf die wahren Heilswirklichkeiten der Taufe (und des Kreuzes) sind. Dabei werden auf sie die Begriffe sacramenta und mysteria angewandt, entweder direkt ausgesagt oder wenigstens von der Problemstellung her noch weitergetragen.

Eine weitere Behandlung erfährt das Problem im vierten Buch von De sacramentis (und in den entsprechenden Abschnitten von De mysteriis). Hier wird vor allem der Beweis für das größere Alter der christlichen Sakramente geführt, wobei ein besonderer Gesichtspunkt des Verhältnisses der beiden Testamente zur Sprache kommt: die Ausklammerung der Juden aus der Heilsentwicklung.
Wieder stellt Ambrosius an den Anfang seiner Darlegung die These: »Höre, was ich sage: Die Mysterien der Christen sind älter als die der Juden, und die Sakramente der Christen göttlicher als die der Juden.« [59] Oder in Konkretisierung auf Manna und Eucharistie: »Wir wollen beweisen, daß die Sakramente der Kirche älter sind als die der Synagoge und auch vorzüglicher als das Manna.« [60] Von Anfang an hat Ambrosius mit den Sakramenten die Eucharistie, die sacramenta posita super altare, zu denen der Getaufte hinzutritt, im Auge. Kein Zweifel darf die Eucharistie geringer einschätzen als das Manna. [61] Die Parallelsetzung legt die Bezeichnung sacramenta auch für das Manna nahe, was dann später direkt ausgesagt wird und was die These bereits in der Zuerkennung des synonymen mysterium tat.
Ambrosius stellt das größere Alter der Sakramente der Christen heraus, indem er die Juden zeitlich genau fixiert und sie beginnen läßt, »mit Juda, dem Urenkel Abrahams, oder — wenn man es so sehen will — mit dem Gesetz, d. h. damals, als sie ‚Gottes Recht' zu empfangen verdienten. So sind sie also zur Zeit des heiligen Moses nach dem Urenkel Abrahams Juden genannt worden. Damals ließ Gott den murrenden Juden das Manna vom Himmel regnen.« [62] Hat oben der Hinweis auf den bildhaften und typischen

[59] accipe, quae dico: et anteriora esse mysteria Christianorum quam Iudaeorum et diviniora esse sacramenta Christianorum quam Iudaeorum. Sacr IV,3,10 (CSEL 73,49,6—8).

[60] ... volumus conprobare, quia et antiquiora sunt sacramenta ecclesiae quam synagogae et praestantiora quam manna est. Myst 8,44(CSEL 73,108,22—24); vgl Ep 79,4(PL 16,1270f).

[61] Vgl Sacr IV,3,8f(CSEL 73,49); Myst 8,44(CSEL 73,107f).

[62] ... ex Iuda utique, pronepote Abrahae, aut, si vis et sic intellegere, ex lege, i.e. quando ‚ius dei' accipere meruerunt. ergo ex pronepote Abrahae Iudaei dicti sunt tempore sancti Moysi. tunc deus manna Iudaeis murmurantibus pluit e caelo. Sacr IV,3,10(CSEL 73,49,9—13); vgl Myst 8,45(CSEL 73,108).

Charakter der atl. sacramenta genügt, um die größere Göttlichkeit der ntl. Sakramente aufzuzeigen, so muß für den Erweis des größeren Alters ein anderes Verfahren angewendet werden. Es besteht darin, daß der Bildcharakter der atl. Sakramente auf Ereignisse bezogen und eingeschränkt wird, die vor der eigentlichen Zeit des Gesetzes liegen. Das geschah bereits oben andeutungsweise in der Erwähnung der Sintflut als forma baptismatis.[63] Deshalb werden hier nicht die sacramenta der Juden, das Manna und die Wachteln[64], als Typus der Eucharistie angesehen, vielmehr »ging die figura für diese Sakramente dir voraus, als Abraham lebte, als er die 318 Knechte sammelte, hinging, seine Gegner verfolgte und seinen Neffen aus der Gefangenschaft befreite (vgl. Gen 14,14—17)«[65]. Die figura der Eucharistie liegt also in der vorgesetzlichen Zeit, in der Zeit der Patriarchen. Auch das Opfer des Melchisedech ist Bild der Eucharistie. Melchisedech ist der »Urheber der Sakramente«[66], und in ihm ist es Christus, den Melchisedech versinnbildet[67]. Dadurch erscheinen die Geheimnisse der Juden innerhalb der Klammer der sacramenta aus der Patriarchenzeit, die als Bilder die ntl. Sakramente vorwegnehmen, und der eigentlichen Sakramente der Christen: »So erkenne zunächst, daß diese Sakramente, die du empfängst, älter sind als die sacramenta, welche die Juden nach ihren Aussagen haben, und daß das Christenvolk früher begonnen hat als das Volk der Juden. Wir waren früher der Vorbestimmung, jenes Volk aber dem Namen nach.«[68] Gemessen an dem Bild zur Patriarchenzeit sind die sacramenta der Eucharistie die wahren sacramenta Christi, des wahren Melchisedech.[69] Nach der Meinung des Ambrosius ist durch die Ausklammerung der jüdischen sacramenta aber nicht nur ihr geringeres Alter, sondern auch ihre geringere Göttlichkeit und

[63] Vgl Sacr I,6,23(CSEL 73,25).

[64] Sie werden im Paralleltext von Myst 8,44(CSEL 73,107) hinzugefügt.

[65] tibi autem sacramentorum horum figura praecessit, quando Abraham erat, quando vernaculos CCCXVIII collegit, et ivit, persecutus est adversarios, de captivitate eruit nepotem suum. Sacr IV,3,10(CSEL 73,49,13—16); vgl Myst 8,45(CSEL 73,108).

[66] Vgl Sacr IV,3,10(CSEL 73,50,19): ipse ergo auctor sacramentorum; auch ibid 4,13(51).

[67] Vgl ibid 3,10(50); 12(51); 4,13(51). Der ibid 6,27(57) gegebene Auszug aus dem Meßkanon nennt noch die Opfer Abels und Abrahams.

[68] ergo primum intellege sacramenta haec, quae accipis, anteriora esse quam sunt sacramenta, quae Iudaei habere se dicunt, et prius coepisse populum Christianum quam coepisse populum Iudaeorum, sed nos in praedestinatione, illum in nomine. ibid IV,3,11(50,24—29); vgl Myst 8,46f(CSEL 73,108f).

[69] Dieser Gedanke steckt — wenn auch nicht ausdrücklich formuliert — in den Aussagen von Sacr IV,3,12f(CSEL 73,50f). Er wird gestützt durch die Formulierung aus dem ungefähr gleichzeitigen Kommentar zum Gesetzespsalm, wo der verus ille panis der Eucharistie dem Manna als der umbra futuri gegenübersteht; vgl Exp Ps 118,18,27(CSEL 62,411).

Heilswirklichkeit ausgesagt. Es handelt sich dabei um einen Gedankengang, der auch im Bild von der einen Mauer und ihren Abschnitten und den in ihnen ausgesprochenen Heilszeiten zum Ausdruck kam.[70] Ambrosius geht deswegen nicht weiter auf den ausdrücklichen Beweis der größeren Göttlichkeit der Sakramente ein, während er in De mysteriis auch diesen Teil der These aufgreift und den Beweis durch den Hinweis auf den Tod derer erbringt, die das Manna aßen, wogegen in Ewigkeit nicht sterben wird, wer die Eucharistie genießt (vgl. Joh 6,58).[71] Eine anschließende Gegenüberstellung setzt die Eucharistie in erhebenden Worten über das Manna, das Blut des Herrn über das Wasser aus dem Felsen. Die ersteren sacramenta sind nur umbra[72], denen die veritas der ntl. Sakramente gegenübersteht. Diese sind praestantiora, ein größeres Gnadengeschenk Gottes.[73] »Du hast Bedeutenderes erkannt, denn mehr ist das Licht als der Schatten, mehr die Wahrheit als das Bild, mehr der Leib des Schöpfers als das Manna vom Himmel.«[74]

Damit ist gegenüber der Methode der Ausklammerung des Gesetzes wieder stärker die theologische Vorstellung vom Bildcharakter des AT zum Zuge gekommen. Die atl. Sakramente sind Bilder und Schatten, die darin ihre Grenze, aber auch ihre wesensgemäße Bedeutung haben, indem sie auf das NT hinweisen und zu ihm hinführen. Wenngleich dieser Gedanke in der hier dargelegten Beweisführung nicht direkt zum Ausdruck kommt, zeigt er sich doch in der sich gleich anschließenden Feststellung, nach welcher gerade die Ereignisse des Durchzugs durch das Rote Meer und durch den Jordan[75], das Wasser aus dem Felsen, das Bitterwasser von

[70] Vgl S 43/54.
[71] Vgl Myst 8,47(CSEL 73,109). Der gleiche Gedanke findet sich auch in Ep 79,4(PL 16,1270f).
[72] Vgl auch Exp Ps 118,18,27(CSEL 62,411).
[73] Vgl Myst 8,48(CSEL 73,109).
[74] cognovisti praestantiora; potior est enim lux quam umbra, veritas quam figura, corpus auctoris quam manna de caelo, ibid 49(110,66—68). Eine ähnliche Darstellung in weniger gestraffter Form findet sich im Kommentar zum Gesetzespsalm, wo auch wieder die ‚Geheimnisse' der Christen (besonders Taufe und Eucharistie) erwähnt werden, denen dann die atl ‚Geheimnisse' (der Terminus wird dabei nicht gebraucht) als Schatten gegenübergestellt sind: Wachteln, Manna, Durchzug durch das Rote Meer, Bitterwasser und Wasser aus dem Felsen; vgl Exp Ps 118,18,26—30(CSEL 62,410—413).
[75] Interessanterweise findet der Durchzug durch den Jordan als Typus der Taufe bei Ambrosius keine besondere Beachtung. Der Jordan selbst erscheint wohl im Zusammenhang mit der Heilung Nemans (vgl S 394, Anm 51) als Typus der Taufe, nicht aber eigentlich der Durchzug durch den Jordan unter Josue bei der Landnahme.
Es gibt aber Anklänge: In Expl Ps 37,10(CSEL 64,143) wird der Taufbrunnen mit dem Jordan gleichgesetzt, wobei die Deutung des descendere und ascendere bei der Taufe vom Herabsteigen aus den Leidenschaften und vom Aufstieg zur Tugend spricht; vgl auch Abr II,6,34(CSEL 32/I,590f)

Merra wie auch das Wunder des Elisäus mit der Axt (vgl. 4 Kg 6,5—7) als Beweis für die Möglichkeit des Wandlungswunders der Eucharistie herangezogen werden [76].

Damit ist deutlich geworden, daß die Juden sacramenta haben, Geheimnisse, die in einer besonderen Beziehung zu den eigentlichen Sakramenten des NT stehen. Diese sacramenta zeigen die beiden Charakteristika des atl. Sakramentsbegriffes: sie sind geheimnisvoller Hinweis, und sie sind in irgendeiner Form bereits Heilswirklichkeit. In ihrer strikten Beziehung auf die ntl. Sakramente offenbaren sie sich als typus und umbra gegenüber der Heilswirklichkeit des NT, die veritas und lux ist. Sie werden so zum Ausdruck der Eigenart von Gesetz und AT, die in ihrer Heilsmächtigkeit Hinweis, in ihrer Beschränkung aber bloßer Hinweis ist. Daß in der Festlegung der atl. Geheimnisse auf die Patriarchenzeit auch die Möglichkeit gegeben ist und von Ambrosius wahrgenommen wird, die Zeit des Gesetzes und des Judentums in der Rolle des Abfalls und der Verkümmerung zu zeigen, macht den besonderen Reiz der ambrosianischen Darlegung aus.

IV. Ambrosius nennt in einer Reihe von Texten atl. Geheimnisse, unter denen Sakramente im eigentlichen Sinn zu verstehen sind, d. h. in Anlehnung an den modernen Sakramentsbegriff: Geschehnisse und Riten, welche Gottes Gnade vermitteln und die Verbindung zu Gott herstellen. [77]

und Fug 2,12(CSEL 32/II,172). In Verbindung mit dem Jordan mag aber das Herab- und Heraufsteigen an den Durchzug bei der Landnahme erinnern, zumal er bereits als Typus der Taufe bekannt war; vgl Dölger, Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe; ders, Der Jordan als Sinnbild des Taufbrunnens bei Ambrosius; Daniélou, Liturgie und Bibel, 104—109; ders, Sacramentum futuri, 233—245. Einen Schritt weiter geht Int Iob IV(II),4,14(CSEL 32/II,276,6—8), wo der Jordan als Typus der Taufe erscheint und neben dem Tauchbad Nemans und der Taufe Jesu wenigstens der Auszug aus Ägypten erwähnt wird: hic fluvius exit de Aegypto et dividit terram repromissionis. ergo qui turbatur, si boni consulit, ex Aegypto exit et sequitur viam lucis.
Vgl zum Ganzen Lundberg, Typologie baptismale, 16, Anm 1; 116—166; zur Verankerung des Durchzugs durch das Rote Meer in der Tradition noch Lundberg, aO 116—120.136—145.201—228; Daniélou, Traversée de la mer rouge et baptême; ders, Sacramentum futuri, 152—176.

[76] Vgl Myst 9,51(CSEL 73,110f), ähnlich Sacr IV,4,18(CSEL 73,53f) mit der Erwähnung von Rotem Meer, Bitterwasser und Eliaswunder. Eine Parallelkonstruktion der Ereignisse des Exodus zu den Mysterien der Initiation (= Taufe und Eucharistie) bringt Exp Ps 118,16,29(CSEL 62,367), wobei die übliche Reihe der Ereignisse des Exodus (Rotes Meer, Bitterwasser, Trank aus dem Felsen) erweitert ist um die Erwähnung der 12 Quellen von Salim (vgl Ex 15,27).

[77] In diesem Sinn sieht Grelot, Sens Chrétien de l'AT, 237 als die beste Definition der atl Sakramente im strengen Sinn: rites destinés à la purification des hommes, à leur sanctification et à leur union à dieu. Ähnlich Brinktrine, Die Lehre von den hl Sakramenten, 58—60; Diekamp, Dogmatik III[12],65.

Zunächst nennt der Bischof ihre Existenz, wenn er den persönlichen Einsatz Judiths lobt, zu verhindern, »daß Gottes Volk ... die Kulthandlungen und die sacramenta preisgebe«[78]. An anderer Stelle nennt er wohl im gleichen Verständnis die »sacramenta der Propheten- und Königssalbung«[79]. Solche Sakramente sind gemeint, wenn Ambroius von David sagt: »Er tut gut daran, daß er die sacramenta des AT gelten läßt und gleichzeitig lehrt, daß die Mysterien des Evangeliums vorzuziehen sind. Er will gereinigt werden mit dem Hysop entsprechend der Gesetzesvorschrift (vgl. Lv 14,4), er begehrt gewaschen zu werden gemäß dem Evangelium und meint, er müsse — wenn er gewaschen wäre — reiner werden als Schnee.«[80]

Damit verläßt Ambrosius bereits die bloße Angabe der Existenz von atl. Sakramenten zugunsten einer eigentlichen Darstellung: Die atl. Sakramente existieren und haben eine Geltung, sind aber gleichzeitig nicht losgelöst zu betrachten von denen des NT. Das Wesen ihrer gegenseitigen Beziehung legt dann der Kontext frei: »Durch den Hysopbüschel wurde derjenige mit dem Blut eines Lammes besprengt, der in vorbildhafter Taufe ‚gereinigt' werden wollte.«[81] In der atl. Taufe liegt eine wirkliche Reinigung, die aber kein Waschen ist. Dieses ist dem NT gegeben, dem in der Taufe eine Heilsrealität zu eigen ist, die über die typische hinausgeht: »‚Gewaschen' wird der, welcher durch das Wasser des ewigen Brunnens überflutet wird, und ‚weißer als Schnee' (vgl. Ps 50,9) wird der, dem die Sünde nachgelassen wird.«[82] Im Sakrament der Taufe ist in der Sündenvergebung die eigentliche Reinigung geschenkt, die dem AT und seinem Geheimnis fehlt. Und so hat Ambrosius hier abschließend im Gegensatz von Typ und Wahrheit, die geeint sind im Geheimnis-sein, formuliert, was er bereits kurz vorher einleitend gesagt hatte: »In prophetischem Geist überschritt er (David) den Schatten und sah die sacramenta der himmlischen Mysterien selbst, deren Typ Moses im Gesetz vorgebildet hatte. ... Er sah das sacramentum der Taufe voraus und verwundert über das Gnadengeschenk rief er plötzlich aus: ‚Siehe,

[78] ... ne populus dei ... ritus patrios et sacramenta perderet. Off III,13,84(PL 16,169).

[79] ... unctionis propheticae ac regiae sacramenta. Exp Ps 118,13,11(CSEL 62,288, 15). Sie werden bei Huhn, Sacramentum, nicht erwähnt.

[80] bene et veteris testamenti sacramenta non evacuat et evangelica docet mysteria praeferenda. hysopo mundari secundum legem postulat, lavari secundum evangelium concupiscit et supra nivem se extimat, si lotus fuerit, dealbandum. Apol Dav 12,59(CSEL 32/II,340,10—14).

[81] per hysopi fasciculum aspergebatur agni sanguine qui mundari volebat typico baptismate. ibid (340,14f).

[82] ‚lavatur' autem qui diluitur aeterni fontis inriguo et ‚supra nivem dealbatur' cui culpa dimittitur. ibid (340,15f).

die Wahrheit hast du geliebt, die unklaren und verborgenen Wahrheiten deiner Weisheit hast du mir kundgemacht' (Ps 50,8). ... Als er sie sah, sagte er: Siehe, nicht mehr im Schatten und Bild, nicht im Typus, sondern in Wahrheit leuchtet offen das Licht; siehe jetzt erblicke ich die Wahrheit, erkenne ich der Wahrheit Glanz; jetzt verehre ich dich, Herr unser Gott, mit größerer Hingebung; ... nicht durch einen Spiegel, nicht im Rätsel hast du dich, Christus, mir gezeigt, sondern von Angesicht zu Angesicht (vgl. 1 Kor 13,12). In deinen Geheimnissen finde ich dich. Dies sind die wahren Geheimnisse deiner Weisheit, durch die das Dunkel des Geistes gereinigt wird.« [83]

Dieser klare Text stellt die s a c r a m e n t a v e t e r i s t e s t a m e n t i oder auch (durch die Beziehung zu dem q u o r u m t y p u m M o y s e s p r a e f i g u r a v i t i n l e g e) die s a c r a m e n t a l e g i s als Geheimnisse hin, die in ähnlicher Weise zu verstehen sind wie die Taufe, also als Sakramente zu gelten haben. Genannt wird als konkretes Beispiel der Besprengungsritus mit dem Hysop. Zur gleichen Zeit werden aber klar und unmißverständlich die Sakramente des NT, im konkreten Beispiel der Taufe, über die atl. Sakramente gestellt, wie das Licht über dem Schatten, die Wahrheit über Schatten, Bild und Typus steht. Die Taufe erst bringt die Vergebung der Sünden, ein Abwaschen, das über der Reinigung des alten Sakramentes liegt. Die Taufe und mit ihr die Sakramente des NT sind die wahren Sakramente. Die Geltung der atl. Sakramente liegt nicht nur in der teilweisen, schattenhaften Heiligung, sondern in ihrem wiederholt genannten Hinweis-sein, in ihrem typischen, bildhaften Wesen.

In ähnlicher Weise ist auch das Paschamahl ein Sakrament. Als f i g u r a des Leidens des Herrn und des Sakramentes, das uns täglich nährt, steht es in Parallele zur Eucharistie und zeigt sich so als ein Sakrament des AT, obwohl Ambrosius nicht eindeutig darüber spricht. [84]

Anders verhält es sich mit der Beschneidung, die der Bischof ausdrücklich s a c r a m e n t u m nennt. Der Kontext läßt mit der Erwähnung des vorgeschriebenen Zeremoniells und mit der Bezie-

[83] supergressus enim umbram spiritu prophetico ipsa vidit mysteriorum sacramenta caelestium, quorum typum Moyses praefiguravit in lege ... praevidit baptismatis sacramentum et miratus gratiam exclamavit subito dicens: ‚ecce enim veritatem dilexisti, incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi'. ... videns igitur ea dicit: ecce iam non in umbra nec in figura, non in typo, sed in veritate lux aperta resplendet: ecce nunc veritatem aspicio, splendorem veritatis agnosco, nunc te maiore, domine deus noster, veneror adfectu ... non per speculum, non in aenigmate, sed faciem ad faciem te mihi, Christe, demonstrasti; in tuis te invenio sacramentis. haec sunt tuae vera sacramenta sapientiae, quibus mentis occulta mundantur. ibid 58(339,7—340,7).

[84] Vgl Expl Ps 43,37(CSEL 64,288f); ähnlich Cain I,8,31(CSEL 32/I,366).

hung der Beschneidung auf die Überwindung der Sünde deutlich werden, daß es sich bei der Beschneidung um ein Sakrament im eigentlichen Sinn handelt. Ambrosius verteidigt die Gesetzesbestimmung der Beschneidung in den Tagen der Kindheit (wobei eine zeitgeschichtliche Argumentation für die Kindertaufe sichtbar werden mag), »weil wie die Sünde von Kindheit an herrscht, so auch die Beschneidung von Kindheit an wichtig ist. Kein Alter darf ohne Sicherung sein, weil keines frei von Schuld ist. Auch das Kind ist zurückzurufen von der Sünde, damit es sich nicht durch Verbindung mit dem Götzendienst beflecke.« [85] Genauso gerechtfertigt ist die Beschneidung im Alter (und wieder mag man darin eine zeitgeschichtlich bedingte Mahnung sehen, sich taufen zu lassen): »Kein zum Judentum bekehrter Greis, kein dem Volk angehörendes Kind wird ausgenommen, weil jedes Alter der Sünde verpflichtet und deshalb auch jedes Alter für das sacramentum empfänglich ist.« [86] Es handelt sich hier um die vielleicht klarste Bezeichnung eines atl. Ritus als Sakrament im heutigen Sinn, wobei auch hier nicht vergessen werden darf, daß diese Aussagen innerhalb eines größeren Zusammenhanges stehen und schon vorher geklärt worden war, daß die Gesetzesbestimmung der Beschneidung auf die Taufe hinwies, in der sie ihre Erfüllung findet. [87] Der darin zum Ausdruck kommende Zusammenhang der beiden Testamente zeigt sich auch in dem Gedanken, daß die Beschneidung bereits zur Kirche gehört. Ihn spricht die Deutung der Ezechielsvision (Ez 1) aus, wo es heißt, daß die Beschneidung des Herzens und der Jude, der es im Verborgenen ist (vgl. Röm 2,29), innerhalb des ‚Geheimnisses' der Kirche stehen. [88] Einerlei, ob mit diesem Geheimnis die Taufe oder die Kirche selbst gemeint ist, sicher ist, daß die Heilswirklichkeit

[85] ... quia sicut ab infantia peccatum ita ab infantia circumcisio. nullum tempus vacuum debet esse tutelae, quia nullum est culpae vacuum. et infans revocandus a peccato est, ne idolatriae polluatur contagio ... Abr II,11,81(CSEL 32/I, 633,2—5).

[86] nec senex ergo proselytus nec infans vernaculus excipitur, quia omnis aetas peccato obnoxia et ideo omnis aetas sacramento idonea. ibid (633,9—11).

[87] Vgl ibid 79f(631f). Die hier undeutlichen Aussagen lassen ihre Bedeutung und Tiefe erkennen, wenn man den Paralleltext von Ep 44,5—8(PL 16,1137f), S 70/72, zu Hilfe nimmt. Ähnlich spricht Ep 72(1243—1251), S 104/06 von den vielen Beschneidungen, die der Erfüllung durch das Leiden Christi vorangehen mußten, sowie von den vielen Taufen, die vor dem unum in spiritu et aqua sacramentum baptismatis lagen. Eine Aussage, welche die Beschneidung und die plurima baptismatum genera als atl Sakramente anspricht und ihren auf das wahre Sakrament der Taufe hinweisenden Charakter zeigt; vgl Ep 72,18(PL 16,1248).

[88] Vgl Spir III,21,162(CSEL 79,218,22—30): sed sicut rotam intra rotam vidit propheta currentem (cf Ez 1,16) — quod utique non ad corporalis refertur speciem visionis, sed ad utriusque gratiam testamenti ... —, ‚rota igitur intra rotam' est vita sub lege, vita sub gratia, eo quod Iudaea intra ecclesiam sit, lex intra gratiam; nam intra ecclesiam est ‚qui Iudaeus est in occulto', et ‚circumcisio cordis' intra ecclesiae sacramentum est. — Die Lesart von Migne (PL 16,813): intra ecclesiam est sacramentum nennt die Beschneidung des

des AT und damit auch seiner ‚Sakramente' ein Vorauswirken der Kirche und der in ihr gegebenen Gnade ist.

Das AT kennt nach den Aussagen des Ambrosius Geheimnisse, die den ntl. Sakramenten entsprechend gedacht und verstanden werden; Riten, die Gnade vermitteln und zu Gott führen. Der Bischof erwähnt sie allgemein, dann aber konkret die atl. Taufen, d. h. Reinigungen (von denen wieder besonders die Besprengung mit dem Hysopbüschel genannt wird), die Königs- und Prophetensalbung sowie vor allem die Beschneidung. Auch das Paschamahl kann man hierhinstellen.
Wieder wird dabei die klare Abgrenzung und Gegenüberstellung der beiden Testamente sichtbar, von denen das Alte als Schatten, Bild und Typ der Wahrheit des Neuen verstanden wird. Eine Aussage, die nicht nur die Inferiorität der atl. Sakramente zum Inhalt hat, sondern auch die auf Christus hinweisende und zum NT hinführende Funktion des AT ausspricht. Daß die atl. Sakramente diese Funktion ausüben können, liegt in einem Vorauswirken des NT. So wie sich im Thronwagen Jahwes ‚Rad in Rad' bewegt (vgl. Ez 1,16), so eint die Gnade die beiden Testamente. Ihr Verhältnis ist dabei so verstanden, daß das eine auf das andere abgestimmt ist, das eine das andere vorbereitet, so daß das NT das AT in sich tragen, das AT sich innerhalb des NT bewegen kann.

*

Der Exkurs über die atl. ‚Sakramente' kann folgendes Ergebnis festhalten. Es gibt im AT Geheimnisse, Sakramente, Mysterien. Diese sacramenta legis, veteris testamenti, veteris historiae und auch veteris gratiae[89] bedeuten zunächst in der vorchristlichen Heilsgeschichte, in der Geschichte des auserwählten Volkes der Juden, in der Schrift oder im Gesetz verankerte Personen, Ereignisse, Vorschriften oder Worte, die kraft des sie formenden Hl. Geistes auf die spätere Geschichte und das spätere Heil hinweisen.
Eine kleine Wandlung des Begriffes legt ein besonderes Gewicht auf die in den Hinweisen liegende Heilswirklichkeit und Präsenz der Gnade.
Eine dritte Verwendung des Begriffes stellt eine Präzisierung

Herzens ein sacramentum innerhalb der Kirche. Wenngleich diese Formulierung vor der neuen kritischen Ausgabe nicht mehr haltbar ist, entspricht sie in ihrem Gedanken doch der Vorstellung des Ambrosius, der ja in Abr II, 11,81(CSEL 32/I,633), vgl Anm 85f, die Beschneidung ein Sakrament nennt. — Das Bild von den ineinander laufenden Rädern findet auch Anwendung auf den Gesetzesgehorsam, der in die Gnade eingebettet ist; vgl Iac II,11,49(CSEL 32/II,64).

[89] Vgl S 391; 393 Anm 44.

seines Inhaltes dar, insofern sie die atl. Geheimnisse zu den ntl. Sakramenten in Beziehung setzt. So verstanden handelt es sich bei den atl. ‚Sakramenten' um einen Hinweis oder eine Vorwegnahme der eigentlichen Sakramente des NT.
Die vierte Anwendung des Begriffes Geheimnis greift unter den zuletzt genannten Geheimnissen jene heraus, die in ihrer Parallelität zu den Sakramenten des NT selbst Sakramente im strengen Sinn genannt werden können.

Die atl. Sakramente erfahren dabei eine genaue theologische Bestimmung, die ihrerseits das Verhältnis der beiden Testamente beleuchtet, wobei am Begriff der Sakramente die gleichen Grundvorstellungen in Erscheinung treten, die auch sonst die Aussagen des Bischofs kennzeichnen.
Der in den Aussagen über die atl. Sakramente wohl am deutlichsten ausgeführte Gedanke ist der von der hinweisenden Funktion des AT und des Gesetzes. Seine eigentliche Aufgabe ist die Hinführung zum NT, die Ankündigung des Kommenden und der Erlösung. In allen Formen des Begriffes sacramentum kehrt diese Eigenart wieder. Die in ihr faßbare Verbindung des AT und seiner Geheimnisse zu dem NT wird mit dem Verhältnis wiedergegeben, in dem Schatten, Bild, Typus, Beispiel und Altes zu Wahrheit, Klarheit, Licht, Wirklichkeit und Neuem stehen. In diesem Beziehungsverhältnis zeigt sich die ganze Spannung und die Einheit der beiden Testamente.
Das genannte Verhältnis spricht von der Macht der atl. Sakramente und damit von der Macht des AT und des Gesetzes. Sie können wirklich auf Christus hinweisen. Sie können es aus der Kraft des in ihnen wirkenden Geistes Gottes, aus einer Vorwegnahme des Heiles in Christus, aus einem Vorwegwirken der Kirche, innerhalb derer allein die Sakramente des AT ihren Ort haben. Daß dieses Wirken sich in einer Ankündigung und Abbildung des Eigentlichen erschöpft, offenbart in der Größe des AT seine Begrenzung. Das AT bietet in seinen Geheimnissen einen Anfang, dem die eigentliche Reinigung noch folgen muß. So sehr die Begriffe des Schattens und des Bildes die atl. Geheimnisse an das NT binden, so sehr sprechen sie auch die Trennung von ihm aus. Diese in den Begriffen gefaßte Einheit und gleichzeitige Gegensätzlichkeit der beiden Testamente wird aufgefangen durch die Vorstellung einer Entwicklung, die zwar in den Texten nicht allzu deutlich in Erscheinung tritt, aber doch eben spürbar wird, wenn z. B. die größere Göttlichkeit der ntl. Geheimnisse so entschieden betont wird.[90] Diese Entwicklung wird auch

[90] Vgl vor allem die Aussagen von Sacr und Myst, S 393/98. Diese größere Heilsmächtigkeit findet sich auch in den *meliora sacramenta*, die der Kirche in ihrer

deutlich, wenn (in Anlehnung an das Paulinische Thema: Verheißung — Gesetz — Erfüllung [vgl. Gal 3,16—18]) die den ntl. Sakramenten vorangehende Vorabbildung in die Patriarchenzeit verlegt wird, an die dann die Erfüllung und Wahrheit der ntl. Sakramente anschließt. Wie nach Paulus das Gesetz gleichsam als störendes Zwischenglied auftritt, werden auch die Geheimnisse der Juden von Ambrosius bisweilen so verstanden und als Fehlentwicklung gekennzeichnet. Ambrosius klammert die jüdischen Sakramente aus der Entwicklung von Verheißung und Erfüllung aus und läßt so sein großes heilsgeschichtliches Thema anklingen, das er im Bild der einen Mauer und ihrer verschiedenen Abschnitte [91]

Verbindung mit Christus erneuert werden; vgl Expl Ps 43,62(CSEL 64,305,14), S 57, Anm 237.
Ähnlich ist auch der Ausdruck *perfectiora sacramenta* zu verstehen in Ep 79,4 (PL 16,1270) und Expl Ps 40,37(CSEL 64,255,5), sowie *perfectiora mysteria* in Exc Fratr I,43(CSEL 73,232,2f). Wenngleich sich diese Formulierungen, welche die christliche Initiation meinen, nicht direkt von den ‚Geheimnissen' des AT abheben, so sprechen sie doch die Tatsache mit aus, daß die ‚Geheimnisse' des NT über denen des AT stehen. (Auf die Bedeutung der vollkommeneren Geheimnisse als christliche Initiation verweisen Illert, Die ‚vollkommeneren Sakramente' bei Ambrosius, und Dölger, Die Eucharistie als Reiseschutz, 234. Dagegen sieht Lavorel, Que signifie l'expression *perfectiora sacramenta* chez S Ambroise, ohne überzeugende Gründe in ihnen einfach die Eucharistie.)
Daß die Bezeichnung vollkommenere Geheimnisse den Überstieg der christlichen Sakramente über die des AT mit aussagt, zeigt eine Stelle, in der das Manna der Eucharistie gegenübergestellt wird. Dabei werden auf Manna und Eucharistie die Neutra *inferiora* bzw. *perfecta* angewendet, denen das Substantivum *sacramenta* zu ergänzen ist, wie vom vorhergehenden Nebensatz her zu folgern ist; vgl Ep 64,8(PL 16,1222). Illert nennt diese Stelle nicht und kann deshalb nur noch auf die *praecepta perfectiora* von Exp Ps 118,16,18 (CSEL 62,362,16) verweisen. Trotzdem ist seine Aussage richtig, daß die perfectiora sacramenta auf die Überlegenheit der Sakramente der Kirche über die des atl Gottesvolkes weisen. Sie ist nur nicht aus den drei zuerst genannten Stellen zu beweisen, wenn man nicht die Stelle aus Ep 64,8 hinzunimmt.
Eine ergänzende Beobachtung zu Ep 79,4(PL 16,1270f) erhärtet den Beweis: dort sind nicht (wie Gröne, Sacramentum, 201, will) drei verschiedene Arten von sacramenta aufgezählt: die sacramenta perfectiora des Himmels, die sacramenta des AT und die über das Manna erhabene Eucharistie. Vielmehr meinen die sacramenta perfectiora die Eucharistie, wie die mit dem Begriff verbundene Zitation von 1 Kor 2,9 (‚Was kein Auge gesehen ...') zeigt, die auch in Myst 8,44(CSEL 73,108) für die über das Manna erhabene Eucharistie herangezogen wird. So meint perfectiora sacramenta die Erhabenheit der Eucharistie über das Manna, während die beiden anderen Erwähnungen von sacramenta nur eine Entfaltung der bereits gemachten Aussage sind: es gibt atl Geheimnisse, die prophetisch in die Zukunft weisen, und es gibt Geheimnisse, welche die Erlösung wirklich bringen, wie zB die Eucharistie.

[91] Vgl S 43/54, bes S 53f. Die Ausklammerung der jüdischen Sakramente aus dem Heilszusammenhang wird gedanklich konsequent weitergeführt, wenn Ambrosius von der Beseitigung der jüdischen Opfer spricht, auch wenn der Begriff sacramenta dabei nicht verwendet wird. So erfüllt Jesus den im Opfer Abels oder Abrahams gelegenen Typus, indem er in seiner passio ein neues Opfer weiht und damit die jüdischen Opfer, die so zwischen beide Ordnungen eingeschlossen erscheinen, als Fehlformen beseitigt. Vgl Expl Ps 39,12(CSEL 64,219,11—16).

überzeugend entwickelt hat. Daß Ambrosius hier trotzdem nicht von einer eigentlichen Fehlform, von einem Versagen des Gesetzes spricht, sondern auch an diesem Gedanken die Überlegenheit der ntl. Sakramente über die des AT herausstellt, zeigt seine Ehrfurcht vor den dem AT gegebenen Geheimnissen. [92]

So wird auch in der Lehre von den ‚Sakramenten' wie in einem Brennpunkt die ambrosianische Theologie der beiden Testamente sichtbar, die wie immer in ihrer gegenseitigen Beziehung und in die eine Heilsgeschichte eingespannt gesehen werden.

9. Kapitel

Das evangelische Gesetz

Schon die Analysen des ersten Teiles dieser Untersuchung machten immer wieder deutlich, wie auch im NT ein Gesetz gilt. Einmal wird festgehalten, daß auch das NT und der in ihm lebende Christ Vorschriften kennt und das Evangelium, wie der Herr selbst, Funktionen ausüben, die dem mosaischen Gesetz eignen. [1] Vieles von diesem Gesetz wird in einer neuen und gereinigten Form übernommen, was am deutlichsten im Bild des Gewandes ausgesprochen ist, welches Rebekka von Esau an Jakob weitergibt. [2] Zum anderen war auch wiederholt sichtbar geworden, wie heilsgeschichtliche Funktionen des Gesetzes im Leben des einzelnen bleibende Geltung behalten. [3]

Das Kapitel über das Gesetz in der Heilszeit Christi und des Evangeliums hat die Aufgabe, im Gesamt darzustellen, was so bereits an verschiedenen Stellen in Erscheinung trat.

§ 1. Der heilsgeschichtliche Zugang. Wendepunkt und Neuanfang in Christus

Die Darstellung des ntl. Gesetzes ist in vielem schwieriger als die Behandlung der bisherigen Gesetzesformen. Gerade im Zusammenhang mit dem NT wird der Begriff des Gesetzes oft unkritisch verwendet, so daß immer wieder Schwierigkeiten entstehen, welches Gesetz eigentlich gemeint ist. Eine ähnliche Ungenauigkeit trifft

[92] Natürlich taucht der Gedanke des Mißverstehens und der darin liegenden Zerstörung des AT auch im Zusammenhang der Lehre über die atl Geheimnisse auf, wie bereits die Verkennung der Beschneidung und des Opferdienstes genannt wurden (vgl S 333, Anm 33.39), doch wird bei der eigentlichen Darstellung der atl Sakramente nicht direkt von ihrer Verkennung gehandelt.

[1] Vgl zB S 37f, 52f.

[2] Vgl Iac II,2,9(CSEL 32/II,36f), S 153f, 156, 162.

[3] Vgl zB S 18f, 118f, 127/29.

man ständig bei der Aussage über Christus und sein Heilswerk, bei der nicht immer auszumachen ist, ob von Christus auf Erden oder vom erhöhten und wiederkommenden Herrn, oder aber von seinem Wirken im AT die Rede ist. Daß dahinter die theologische Überzeugung von Christus als der Summe alles Heilsgeschehens steht, in dem alles seinen eigentlichen Ort hat, läßt diese Tatsache verstehen, hilft aber nicht immer zur genauen Interpretation einzelner Stellen. Man muß sich an die Beobachtung erinnern, die anläßlich des Vierzeitenschemas festgehalten wurde. Dort zeigte sich die letzte Heilszeit, die Zeit des Evangeliums nicht mehr ganz in das Schema eingefügt, sondern erschien bereits in einem transzendierenden Sinn als der Inbegriff des Ganzen, der alles Vorhergehende umfaßt. [4]
Hier soll nun eine Reihe von Punkten zur Sprache gebracht werden, die den Neuansatz bei Christus verdeutlichen können. Dabei ist wieder daran zu erinnern, daß sich die Darstellung um den Begriff des Gesetzes bemüht und deshalb nicht alle Einzelheiten der Theologie um Christus und sein Werk berücksichtigen kann.

Schon die Untersuchung über die verschiedenen geschichtstheologischen Schemata zeigen jeweils eine Heilszeit des Evangeliums, die mit Christus beginnt. Dies ist besonders deutlich in den Aussagen über eine zweigeteilte Heilsgeschichte, in denen Christus die eigentliche Wende bedeutet. [5] Hierbei ist vor allem auf den wiederholt herangezogenen Text von Brief 44 zu verweisen, der im Bild des Gestern und Heute von den beiden Heilszeiten spricht. [6] Er zeigt deutlich, wie gerade die Hartnäckigkeit der Juden in der Verachtung der Gebote Gottes die Notwendigkeit eines neuen Anfanges bedingt und einen neuen Termin für die Verwirklichung des Heiles festlegen läßt. [7] Die Untreue gegenüber dem Gesetz läßt in Jesus Christus den f i n i s l e g i s , ihre c o n s u m m a t i o und p l e n i t u d o , kommen, läßt David mit beredten Worten den Herrn herbeirufen in eine Welt, die als ganze in ihre letzte Gefahr gedrängt wird. [8] Das AT ist veraltet, und mit Christus beginnt etwas Neues; der Buchstabe veraltet, und die Gnade wird in Christus wieder neu. Diese Erneuerung besagt zugleich eine Wiederherstellung des Bestehenden nach seinem Geist, wovon der Jude nichts wissen will. [9] In Christus endet die auf das Evange-

[4] Vgl S 233f.
[5] Vgl S 200/07.
[6] Vgl S 69/77, 202f.
[7] Vgl Ep 44,10(PL 16,1139), S 202.
[8] Vgl Exp Ps 118,16,36(CSEL 62,370); dazu auch die Aussagen von Abr II,9,66f (CSEL 32/I,621f), Patr 11,48(CSEL 32/II,151), Expl Ps 45,14(CSEL 64,339), Exp Luc II,40(CSEL 32/IV,63), IX,29(448), Sacr II,2,4(CSEL 73,27).
[9] Vgl Int Iob I,5,12f(CSEL 32/II,217f); auch Exp Ps 118,18,37(CSEL 62,417).

lium hinführende Funktion des Gesetzes, das dieser Aufgabe gerade auch in seiner Schwachheit nachkommt, wie Ambrosius in seiner bereits angeführten Deutung des Psalmverses 41,8: abyssus abyssum invocat ausführt.[10]

Christus kommt in der Fülle der Zeit, zum rechten Augenblick.[11] Er ist der Höhepunkt der Geschichte Gottes mit dem Menschen[12], der Gipfel der göttlichen Offenbarung[13]. Eindeutig wird die in Christus erfolgende Offenbarung als ein neuer Heilsabschnitt erkannt, der zugleich neu und bleibend ist: »Einmal hat er gesprochen im Gesetz, das gleiche hat er wiederum gesagt im Evangelium. ... Es wurde auch gehört, was vorher von denen, zu denen es durch die Propheten gesagt, nicht gehört worden war. Er hat also einmal gesprochen im NT, und auch das AT wurde damit vernommen, was (früher) nicht gehört wurde.«[14] In Christus und in ihm allein ist diese vollständige Offenbarung erfolgt, in ihm findet das bisher Verschlüsselte und Geheimnisvolle seine Enthüllung.[15] So wird Christus zur Wende vom Bisherigen zum Neuen, die sich in seinem Sterben vollzieht.[16] Mit ihm ist die letzte und vollkommene Stufe der Heilsgeschichte als Geschichte des Gesetzes gegeben, die einerseits ganz zur Stufenfolge gehört, andererseits eben durch ihre Vollendung das ganz Andere und Neue bedeutet. In der in Christus gegebenen Erfüllung des Gesetzes liegt auch dessen Anerkennung. Er erfüllte das Gesetz, indem er sich dem Vater unterwarf und so die Liebe zur Erfüllung des Gesetzes werden ließ.[17]

Der Gedanke des neuen Anfanges zeigt sich dann in dem von Paulus übernommenen Bild vom neuesten und letzten Adam (vgl. 1 Kor 15,45—47). Schon wiederholt wurde in den vor dem Evangelium liegenden Abschnitten der Heilsgeschichte und in ihrer Deutung die Vorstellung von einem je neu bei Adam einsetzenden Bemühen Gottes lebendig und damit für die jeweils von Gott Gerufenen die Bezeichnung eines neuen Adam nahegelegt.[18] Dabei erwies sich dieser Gedanke als ein für Ambrosius und seine

[10] Vgl Int Iob IV(II),4,18(CSEL 32/I,280), S 352.
[11] Vgl zB Ep 75,7(PL 16,1259); Ep 76,5(1260); Exp Ps 118,5,6(CSEL 62,85); 16,36—38(371f); Exp Luc II,29(CSEL 32/IV,56f); Fug 2,6(CSEL 32/II,167).
[12] Vgl Int Iob IV(II),4,18(CSEL 32/II,280,9—11): simul hinc intellege utrumque unius esse sapientiae testamentum, quod quasi suum venit implere.
[13] Vgl Exp Ps 118,2,31(CSEL 62,39); vor allem auch 8,59f(188f).
[14] semel locutus in lege est, eadem iterum locutus est in evangelio. ... et audita sunt etiam illa quae ante audita non erant ab his quibus locutus fuerat per prophetas. semel ergo locutus est in novo testamento et vetus auditum est testamentum quod non audiebatur ... Expl Ps 61,33(CSEL 64,397,10—16).
[15] Vgl ibid 34(397).
[16] Vgl Exp Luc X,128(CSEL 32/IV,503).
[17] Vgl Expl Ps 36,16(CSEL 64,81).
[18] Vgl S 315 (Abel); 316f (Noe); 324 (Abraham); 330f (mosaisches Gesetz).

Beurteilung der Heilsgeschichte bezeichnendes Bild, das in Christus seine letzte Anwendung findet. Der eigentlich neue Adam ist Christus, dem die Formulierung ‚neuester' oder ‚letzter' Adam vorbehalten bleibt und der die letzte Phase dieser Heilsgeschichte einleitet, »der als erster den Weg des NT beging«[19]. Wenngleich Ambrosius den Ausdruck von Paulus übernimmt und ihn aus antiarianischen Beweggründen setzt (Ambrosius sieht in dem 1 Kor 15,47 gebrauchten secundus homo eine Formel, die von den Arianern im Sinne einer Geschöpflichkeit Christi ausgelegt werden könnte und deshalb besser hinter dem Adam novissimus zurücktreten sollte), so wird trotzdem unter dieser Formulierung (mit der Ambrosius offensichtlich die Andersartigkeit Christi hervorheben will) das Wissen um die Endgültigkeit Christi sichtbar, die sich in seiner Auferstehung offenbart.[20] Die daneben bestehen bleibende Bezeichnung des secundus (Adam oder homo oder iuvenis) bestätigt die Neuartigkeit dieses Anfanges gegenüber allem Bisherigen[21], die sich vor allem als solche in der Geburt aus der Jungfrau erweist[22] und nicht nur ein neues Angebot Gottes, sondern in der Erlösung Adams einen wirklich neuen Beginn bringt[23].

Mit dem neuen Adam tritt der Mensch in eine neue Beziehung zum Gesetz. Dies wird einmal greifbar in der Parallelkonstruktion, in welcher der Ungehorsam Adams gegenüber Gottes Gebot im Gehorsam Christi ein Gegenstück erhält.[24] Ferner war in den bereits gegebenen Darstellungen der verschiedenen Gesetzesformen

[19] primus viam novi ingressus testamenti. Exp Ps 118,5,26(CSEL 62,96,3).

[20] Vgl Inst virg 11,69—73(PL 16,323).

[21] Vgl ibid 11,73—76(323f). Christus als der secundus homo auch in Exp Ps 118,15,36(CSEL 62,349).

[22] Vgl Inst virg 16,98(PL 16,329). Die Gegenüberstellung von primus Adam und novissimus Adam findet sich auch in Exp Luc III,29(CSEL 32/IV,120,4f). Daß für Ambrosius der secundus und novissimus Adam zusammengehören, beweist ibid VII,165(355), wo in einer impliziten Zitation von 1 Kor 15,45 secundus statt novissimus Adam steht. Daß mit der Geburt Jesu aus der Jungfrau eine Ordnung anhebt, welche die des Adam ablöst, zeigt Noe 3,7(CSEL 32/I,417f).

[23] Vgl Expl Ps 40,29(CSEL 64,249). Wunderbarer Ausdruck dieser Erlösung ist der bei den Vätern beliebte Hinweis auf den Tod Christi über dem Grab Adams; vgl Ep 71,10(PL 16,1243), auch Exp Luc X,114(CSEL 32/IV,498). Die Parallele Adam-Christus findet sich bereits in der jüdischen Prophetie und in der nichtkanonischen Apokalyptik; vgl Daniélou, Sacramentum futuri, 6—8. Diese Parallele kann hier wegen der Beschränkung auf das Gesetz nicht weiter ausgeführt werden, doch soll noch auf den immer wieder anzutreffenden Gedanken verwiesen sein, daß Christus in seiner Erlösung den Zugang zum Paradies wieder erschließt; vgl zB Exp Ps 118,3,42(CSEL 62,64), 21,21(487), Expl Ps 39,19(CSEL 64,224), Expl Ps 40,15(238), Expl Ps 43,11(269), Expl Ps 45,11f(337); Ep 71,8(PL 16,1242) usw.

[24] Vgl zB Iac I,3,9(CSEL 32/II,10); Int Iob III(IV),10,27(CSEL 32/II,264); Exp Luc III,49(CSEL 32/IV,137); Expl Ps 39,20(CSEL 64,225); Expl Ps 61,7(382) und auch wieder Noe 3,7(CSEL 32/II,417f), wo die Jungfrauengeburt notwendig erscheint, damit Jesus nicht unter die Sündenverstrickung Adams fällt.

bis einschließlich zum Gesetz des Moses immer mit der jeweils neuen Formulierung des göttlichen Willens in einem Gesetz oder Gebot die Vorstellung von einem neuen Adam, einem neuen Ansatz bei der Heilssituation am Anfang der Geschichte verbunden, so daß im umgekehrten Sinne jetzt die Erwähnung des neuesten und letzten Adam den Gedanken auf eine neueste und letzte Formulierung des göttlichen Gesetzes richten läßt, was ja ohnehin von Christus ausgesagt wird. [25] Christus selbst ist das vollkommene Gebot und Wort Gottes [26], von dem her schließlich auch erst das bereits ergangene Wort Gottes im AT und in seinem Gesetz verständlich wird [27].
Besagte bisher der Begriff des neuen Adam ein neues Angerufensein des Menschen, so bringt jetzt der neue Adam einen wirklich neuen Anfang, der auch mit einem neuen Gesetz verbunden ist, das dieser neue Adam selbst erläßt: Christus hebt die seit Evas Sünde vererbte Unheilssituation auf. Er erlöst von der Sünde und bringt die Erbschaft der Freiheit. Damit ist der Erlaß des NT verbunden, das sich an alle wendet und ein für alle geltendes Recht bringt. [28] Mit dem NT erläßt Christus ein Gesetz, das er in die Herzen und Sinne der Christen schreibt (vgl. Hebr 10,15—17). Es ist ein Gesetz, das den Menschen ganz für sich einnimmt, indem Christus zusammen mit ihm die Gnade schenkt, welche die gefallene Natur wiederherstellt und das Gedächtnis seiner Gebote einprägt. [29] Im Menschen muß jetzt die lex dei herrschen anstelle der lex peccati; er muß geprägt sein von der imago caelestis und nicht von der imago mortis.[30] So wird dann der Christ selbst zu einem neuen Adam und einer neuen Eva, da er als der neue Mensch im Unterschied zu ihnen alle Gebote halten soll. [31]

Ein Text, der die neue, mit Christus einsetzende Situation beschreibt und ihre Eigenart kennzeichnet, soll diese Einführung in das Gesetz des Evangeliums abschließen. Er findet sich in der Erklärung des Gesetzespsalmes, wo Ambrosius den Vers deutet: ‚Gib mir Verstand, und ich werde dein Gesetz durchforschen und es aus meinem ganzen Herzen bewahren' (Ps 118,34). [32]

[25] Vgl S 335f, 407, Anm 14. Daß Gottes Gesetzgebung bei Adam beginnt und bis ins Evangelium zu den Aposteln reicht, vermerkt Exp Ps 118,1,14(CSEL 62,14f).
[26] Vgl zB Apol Dav 17,80(CSEL 32/II,351); Exp Ps 118,5,24(CSEL 62,94); Expl Ps 37,22(CSEL 64,153).
[27] Vgl zB Abr II,10,74(CSEL 32/I,627); Expl Ps 43,58(CSEL 64,302); Exp Ps 118,13,6(CSEL 62,285) usw.
[28] Vgl ibid 14,41f(326f).
[29] Vgl ibid 14,42(327).
[30] Vgl ibid 14,43(327f).
[31] Vgl ibid 1,15(15).
[32] Vgl ibid 5,23(93,22—24).

Bereits bei der Auslegung des vorangehenden Verses hatte Ambrosius vom Gesetz als der Marschordnung Gottes gesprochen. Sie war den Juden gegeben und so einst der Kirche im Schatten, nun aber in Wahrheit zu eigen.[33] Der Bischof nennt eine Reihe von Wegen, die es nach den Worten des 118. Psalmes gibt: den Weg des Gesetzes mit den dazugehörenden Wegen der Gerichte, der Zeugnisse und der Gebote, die alle zu Christus dem Ende des Gesetzes, dem Ende der Gerichte und dem Ende der Zeugnisse führen.[34] Nach diesen Ausführungen, die weniger eine heilsgeschichtliche Situation im Auge haben als einfach allgemein von der Haltung gegenüber Christus sprechen, fährt der Bischof fort: »Wir sehen also, wie wir wandeln müssen, um zu Christus zu kommen. Wir müssen im Gesetz wandeln, weil ‚Christus das Ende des Gesetzes' (Röm 10,4) ist. Ohne Gesetz kommt man also nicht zu Christus. Daher ist es klar, daß die Häretiker, die das Gesetz des AT nicht annehmen, auch wenn sie sagen, sie hielten Christus, doch nicht das Ende halten können, weil sie eben den Anfang nicht halten. Jesus selbst ist Anfang und Ende.«[35]
Die besondere Art, in der Jesus Ende des Gesetzes ist, wird näher beschrieben: »Wir müssen also nach dem geistigen Gesetz wandeln, um zum Ende des Gesetzes, zu dem Herrn Jesus zu kommen. Wir müssen seinen Zeugnissen folgen, um zu dem großen Zeugnis gelangen zu können, dem Herrn Jesus. Wir müssen auch nach den Geboten des Herrn wandeln, um zu dem großen Gebot zu gelangen, von dem ihr lest: ‚Den Alten ist gesagt worden, du sollst nicht töten, ich aber sage euch' (Mt 5,21f), d. h. ich sage euch über alles Gebot hinaus. So würde ich nicht anmaßend, sondern der Wahrheit entsprechend sagen, weil es — wie das Heiligste des Heiligen — auch ein Gebot der Gebote gibt.«[36] Als Beispiel greift Ambrosius wieder einmal die Beschneidung heraus. Die rechte Erkenntnis des Beschneidungsgebotes weist auf die Beschneidung des Herzens, und diese Erkenntnis des Gesetzes gilt es im Herzen

[33] Vgl ibid 5,1—22(82—93).
[34] Vgl ibid 23(93f).
[35] advertimus igitur, quantum nobis ambulandum sit, ut veniamus ad Christum, ambulandum in lege, quia ‚finis legis est Christus'. sine lege ergo non pervenitur ad Christum. unde manifestum est quod haeretici, qui legem veteris non accipiunt testamenti, etsi dicant quod Christum teneant, tamen tenere non possunt finem, qui initium non tenuerint. ipse est Iesus initium et finis. ibid 24(94,15—20).
[36] oportet igitur, ut ambulemus secundum legem spiritalem, ut veniamus ad legis finem dominum Iesum. oportet, ut sequamur testimonia, ut pervenire possimus ad magnum testimonium dominum Iesum. oportet etiam, ut in praeceptis domini ambulemus, ut perveniamus ad magnum praeceptum, de quo legistis: ‚dictum est antiquis: non occides, ego autem dico vobis', h.e. super omne praeceptum dico. itaque non usurpatorie dixerim, sed vere, quia, sicut sunt sancta sanctorum, ita praeceptum est praeceptorum. ibid (94,20—28).

zu halten, nicht wie die Juden, die das Gesetz nur auf den Lippen haben und es nicht kennen, denn »wie kann einer das Gesetz halten, wenn er dem Urheber des Gesetzes fernsteht« [37].

Ein Text, dessen Aussage die Vielschichtigkeit der ganzen Gesetzestheologie und des neuen Heilszustandes unter Christus erkennen läßt. Zunächst erwähnt er deutlich die heilsgeschichtliche Hinführung des Gesetzes zu Christus. Die Gerichte, Zeugnisse und Gebote, das ganze Gesetz, d. h. die Heilssituation des AT führen zu ihm, in dem die eine Zeit endet und die andere beginnt. Christus ist das Ende des Gesetzes [38], aber kein Aufhören, sondern ein Vorwärtsschreiten, ein Einmünden in die Fülle. Wie schon das erste Gesetz von Christus gegeben war und in seiner geistigen Sinnfülle, und nur in ihr, auf Christus hinwies, so bleibt dieses geistige Gesetz auch unter ihm weiter erhalten und legt immer noch in seinen Geboten, Zeugnissen und Gerichten für ihn Zeugnis ab. Ja, es ist Christus, der dem Gesetz diese Funktion zurückgibt. [39] Das Gesetz führt in seinen Zeugnissen zum ‚großen Zeugnis', in seinen Geboten zum ‚großen Gebot'. In diesem Begriff des ‚Großen' wird eine starke Verwandtschaft zu dem des ‚Guten' und ‚Wahren' spürbar, so daß man folgern kann, daß in Christus das ‚wahre Gesetz' gekommen ist. Ausdrücklich wird festgehalten, daß der Herr Gebote gibt ‚über alle Gebote hinaus'.

Damit wird deutlich, wie in der letzten, mit Christus beginnenden Heilszeit eine neue Etappe der Geschichte ihren Anfang nimmt, daß diese aber nicht in dem gleichen Sinn zu verstehen ist, wie die sonst je neuen Ansätze Gottes, in denen sich die verschiedenen Gesetzesarten einfach als ein neuer Anruf und Versuch an die vorherigen anschlossen. Die neue Zeit des mit Christus beginnenden evangelischen Gesetzes umgreift alles Vorherige. Es läßt dieses weiterbestehen, reinigt es, stellt es wieder her und erhöht es in einem neuen Gebot, das über alles Bisherige hinausgeht.

[37] quomodo potest legem tenere qui longe est a legis auctore? Exp Ps 118,5,25 (CSEL 62,95,9f).

[38] Christus als Ende des Gesetzes wird immer wieder betont. Vgl zB Ep 7,18 (PL 16,910); Apol Dav 17,81f(CSEL 32/II,352); Apol alt 10,51(CSEL 32/II, 394f); Exp Ps 118,1,8(CSEL 62,9f); 2,36(41); 12,45—47(278f); 16,36—38(370f); Expl Ps 36,16(CSEL 64,81); Expl Ps 37,32(160); Expl Ps 43,58(302) usw.

[39] Dieser Gedanke ist von anderen Texten her bekannt (vgl S 47f, 52: Bild von der einen Mauer; S 62/65: Bild von den drei und den sieben Ehen), findet sich aber auch in unserem Text angedeutet, wenn es Exp Ps 118,5,20(CSEL 62,92) heißt, die Liebe als Erfüllung des Gesetzes sei im AT geweckt, im NT wiedererweckt worden. Eine Vorstellung, die vor allem lebendig wird, wenn man an die Untreue der Juden denkt, welche diese Entwicklung unterbricht. Ähnlich die Aussage von Apol alt 7,38(CSEL 32/II,382f), wonach der Ehebruch der Juden das Gesetz vernichtet hat, während im christlichen Volk die Gnade wiederhergestellt ist.

§ 2. Das Gesetz im Neuen Testament

In Christus findet das AT seine Erfüllung, in ihm mündet der Weg des Gesetzes in einen neuen Heilszustand. In der von Christus geleiteten und auf ihn hinführenden Heilsgeschichte haben die beiden Testamente ihren festen Ort. Die Zusammengehörigkeit der beiden Testamente, die immer wieder in eindeutigen Bildern ihre Darstellung findet[40], wird auch ausdrücklich festgehalten und ausgesprochen. Die Verteidigung des AT und des Gesetzes richtet sich vor allem gegen die Manichäer und gegen Markion, die auf die Geltung aller mandata novi et veteris testamenti hingewiesen werden.[41] Indem sie das AT nicht verstehen, stehen sie paradoxerweise auf einer Stufe mit den Juden[42], deren Beschneidung Ambrosius als in ihrer Zeit bedeutungsvoll und innerhalb der Heilsgeschichte wichtig hinstellt[43]. Daß es sich bei dieser Geltung des AT und der in ihr eingeschlossenen Geltung des atl. Gesetzes um mehr handelt als um eine Anerkennung seiner historischen Rolle, wird die Untersuchung über das Gesetz im NT erbringen.

I. Die Existenz eines Gesetzes im NT
Die Übernahme des Gesetzes aus dem AT

1. Auch die Zeit des NT kennt ein Gesetz. Ständig werden die Christen aufgefordert, sich an Gottes Gesetz zu halten. Allein der Kommentar zum Gesetzespsalm tut dies ständig.[44] Wie bereits vermerkt, handelt es sich bei diesen Aufforderungen oft um eine unkritische Übernahme des Gesetzesbegriffes, die vom Gesetz Gottes redet, und zwar in einer Sprache, die formal das AT anspricht, in Wirklichkeit aber ntl. Verhältnisse im Auge hat.[45] Hinter dieser Tatsache steht die Überzeugung von dem durch die Zeiten hindurch weiterbestehenden Gesetz Gottes, das immer mit

[40] Vgl zB die gespaltene eine Schreibfeder in Exp Luc V,105(CSEL 32/IV,224), die ineinandergreifenden Räder aus dem Thronwagen Jahwes in Exp Ps 118, 4,28(CSEL 62,81) und Spir III,21,162(CSEL 79,218), die Zange des Seraph aus der Berufungsvision des Isaias in Fid I,20,132(CSEL 78,55), die beiden Scherflein der Witwe in Ep 26,6(PL 16,1043), die Doppeldrachme in Ep 7,17 (PL 16,910), die beiden Geweihstangen des Hirsches, der für Christus steht, in Exp Ps 118,6,15(CSEL 62,116), die beiden Schlucke, die getrunken werden müssen, in Expl Ps 1,33f(CSEL 64,28—30), die beiden Brüste aus dem Segen Jakobs über Joseph in Patr 11,51(CSEL 32/II,152).
[41] Vgl zB Exp Ps 118,22,33(CSEL 62,504f).
[42] Vgl ibid 1,8(10).
[43] Vgl Ep 72,10(PL 16,1246).
[44] Vgl zB Exp Ps 118,8,44(CSEL 62,177f); 10,39(226f); 13,2(282); 14,34(320); 14,43f(327f) und, um nur ein typisches Beispiel aus einem anderen Werk zu nennen: Expl Ps 1,30f(CSEL 64,25f).
[45] Vgl zB Exp Ps 118,16,44(CSEL 62,376); Expl Ps 1,30(CSEL 64,25f).

seinem Anspruch an den Menschen da ist.[46] Gott spricht durch sein Gesetz im Alten wie im Neuen Testament.[47] Gottes Gesetz, das ‚Gesetz seines Mundes' (vgl. Ps 118,72) ist gleichermaßen das Gesetz Christi wie auch das mosaische Gesetz, welches ja von Christus gegeben ist.[48] Im Gebot der Liebe zu Gott sind die beiden Testamente vereint; seine Geltung reicht auf ausdrückliche Forderung des Herrn hin vom AT in das Evangelium hinein.[49]

Bei aller Deutlichkeit der Lehre von der Ablösung und dem Ende des mosaischen Gesetzes in Christus ist sich Ambrosius der Eigenart der Heilszuständlichkeit des NT bewußt, die gekennzeichnet ist durch die Erfüllung, deren letzte Vollendung aber noch aussteht. Dieser Gedanke, der bereits deutliche Aussage fand[50], wurde vor allem in der Theologie des Dreierschemas Umbra — Imago — Veritas greifbar. Auf dieser theologischen Überzeugung ruht die Existenz des Gesetzes zur Zeit des Evangeliums. Solange die Vollendung des Himmels nicht erreicht ist, bedarf es eines Gesetzes, bedarf es der Gebote, wie das Bild von der einen Mauer zeigt. In ihm zieht sich das Evangelium als sittliche Norm durch alle Zeiten.[51] So wird auch das Evangelium als Gesetz verstanden und in den zweiten Gesetzestafeln verkörpert[52]; so ist die Rede von der evangelica disciplina, dem Gebot der Nächstenliebe[53], den evangelii praecepta[54], die mit den praecepta domini Iesu gleichzusetzen sind[55]. Ja, das Evangelium selbst wird lex genannt und die Ankunft des Herrn samt der Berufung der Heiden in dem Psalmvers angekündigt, der um das Auftreten eines Gesetzgebers für die Heiden bittet (vgl. Ps 9,21).[56] Die Interpretation des Gesetzes durch die Apostel ist dann die lex apostolica.[57]

Auch die Christen haben also ein Gesetz. Ihnen gilt ferner das Naturgesetz.[58] Sie sind dem Gewissen verpflichtet, das als Gesetz

[46] Vgl zB Exp Ps 118,7,15(CSEL 62,135f).
[47] Vgl ibid 10,39(226f).
[48] Vgl ibid 9,21f(202).
[49] Vgl Obit Theod 18f(CSEL 73,380f).
[50] Vgl zB S 90, Anm 77.
[51] Vgl S 45/47.
[52] Vgl Ep 66,5(PL 16,1226), S 7.
[53] Vgl Exp Ps 118,10,3(CSEL 62,204); 15,22(342).
[54] Vgl ibid 10,3(204); 10,42(228); 20,47(468).
[55] Vgl ibid 20,47(468) und 10,3(204).
[56] Vgl ibid 13,19—21(293f).
[57] Vgl Ep 63,32(PL 16,1198).
[58] Vgl zB Ep 73,2(PL 16,1251), Ep 60,5(1158), Expl Ps 36,69(CSEL 64,128), wo sich Ambrosius mit seinen Aussagen über das Naturgesetz an Christen wendet, was im allgemeinen auch von den Äußerungen über das Gesetz bei der Schöpfung gilt (vgl S 304/06).

verstanden wird[59] und als Gesetz des inneren Menschen dem Gesetz Gottes gleich ist[60]. Die sich in all dem aussprechende Schicksalsgemeinschaft des NT mit dem AT zeigt sich besonders in der Übernahme des atl. Gesetzes durch die Christen, der sich die Darstellung im folgenden zuwendet.

2. Die Übernahme des Gesetzes durch das Evangelium, die Bereitschaft, aus der heilsgeschichtlichen Geltung des Gesetzes auch eine aus dieser abgeleitete faktische zu machen, gehört zu den interessantesten Teilfragen des Komplexes der Theologie der beiden Testamente bei den Vätern.
Diese Übernahme wird ganz allgemein ausgesagt: Die Juden verlieren in der Ablehnung Jesu das Gesetz an die Heiden.[61] Diese Tatsache fand ihre bildhafte Darstellung im Gewand des Esau, das Rebekka an Jakob weitergibt.[62] Sie ist auch der Inhalt jenes eindrucksvollen Bildes von der Beute, welche Christus den Juden nahm, um sie den Christen zu geben. Diese Beute besteht aus Gottes Wort, zu ihr gehört die Hl. Schrift und das geistige Gesetz.[63] In welcher Weise die Beute übernommen wird, hat das Folgende zu zeigen.

a) Die Übernahme des Sittengesetzes ist am ehesten einsichtig. Die Geltung moralischer Anweisungen und Gebote beruht auf der bleibenden Autorität Gottes. Das am Sinai gegebene alte Gesetz gilt neben dem in der Lichtfülle des Evangeliums erstrahlenden neuen Gesetz weiter.[64] Das alte Gesetz in der Gestalt der zehn Gebote ist, negativ formuliert als Abkehr vom Bösen, die unterste Stufe der Tugendtreppe, des Aufstieges zur sittlichen Vollkommenheit. Auch der Christ muß sie besteigen und über sie zum Positiven, zur Verwirklichung des Guten finden. Ambrosius legt dies am Beispiel des Herrn dar, der zuerst die Forderung des Gesetzes in Erinnerung ruft, bevor er in der Aufforderung, den Besitz zu verkaufen und den Armen zu geben, zur Vollkommenheit führt (vgl. Mt 19,18.21).[65] Er schließt den Gedanken mit den Worten: »So besteige denn die erste Stufe, die Stufe des Gesetzes, damit du zum himmlischen Gipfel des Evangeliums gelangen kannst.«[66] Dieses Aufsteigen von der Sittlichkeit des Gesetzes zu der des Evangeliums spiegelt sich in den Psalmen wider. David

[59] Das Gewissen als legis interna mysteria in Cain I,4,14(CSEL 32/I,349).
[60] Vgl Exp Luc VIII,50(CSEL 32/IV,315f).
[61] Vgl Expl Ps 43,61(CSEL 64,304); auch Expl Ps 36,6(74f).
[62] Vgl Iac II,2,9(CSEL 32/II,36f), S 153f.
[63] Vgl Exp Ps 118,21,10—12(CSEL 62,478—480).
[64] Vgl ibid 13,18f(293).
[65] Vgl Expl Ps 1,18f(CSEL 64,13f).
[66] ideoque gradum primum legis ascende, ut possis ad evangelii caeleste fastigium pervenire. ibid 19(14,17f).

legt (noch ganz im Status des Gesetzes) im ersten Psalm (innerhalb dessen Auslegung sich die Ausführung des Ambrosius findet) dar, wovor man sich hüten muß, während dann der 40. Psalm, der in der Person Christi gesprochen scheint, die Aufmunterung zur Tugend zeigt.[67] Das Aufgreifen des Alten in der Hinführung zum Neuen zeigt sich in der Auslegung von Lk 16,16: »,Das Gesetz und die Propheten gehen bis zu Johannes', nicht weil das Gesetz aufhörte, sondern weil die Verkündigung des Evangeliums anhebt; denn man sieht, wie das Geringere erfüllt wird, wenn Größeres nachfolgt. ... Das Gesetz erläßt viele Vorschriften entsprechend der Naturordnung, damit es — nachsichtig gegenüber den natürlichen Wünschen — uns zum Eifer für die Gerechtigkeit ruft. Christus aber schneidet in die Natur ein, weil er auch die natürlichen Freuden beschneidet. So wollen wir der Natur Gewalt antun, damit sie (uns) nicht zur Erde niederdrückt, sondern sich nach oben hin aufrichtet.«[68] Eine klare Aussage über die Ordnung des atl. Gesetzes, das hiernach dem Bereich des Naturgesetzes angehört und von der sittlichen Ordnung des Evangeliums überhöht wird, welche aber ihrerseits die alte Ordnung nicht aufhebt, sondern umgreift.

Auf dieser gedanklichen Basis wird das Gesetz mit seinen sittlichen Forderungen übernommen. Zu ihnen gehören unter anderem das Verbot des Ehebruches[69] und des Begehrens[70], die Vorschriften hinsichtlich des rechten Gebrauches von Speise und Trank[71], das Fastengebot[72], das Gebot der Gastfreundschaft[73], das Verbot des Lohnvorenthaltens[74]. Auch für das Verbot einer Ehe zwischen Onkel und Nichte beruft sich Ambrosius auf das mosaische Gesetz und entkräftet den Einwand, daß dieses keine Bestimmung hinsichtlich einer solchen Ehe kennt, mit dem Hinweis auf das Naturgesetz, welches das mosaische Gesetz nicht eigens aufgreifen müsse.[75] Daraufhin begnügt sich der Bischof mit der Erklärung, daß das

[67] Vgl ibid 19(14).
[68] ,lex et prophetae usque ad Iohannem', non quia lex defecit sed quia incipit evangelii praedicatio; videntur enim minora conpleri, cum potiora succedunt. ... lex multa secundum naturam, ut naturalibus indulgentior desideriis ad iustitiae studium nos vocaret; Christus naturam incidit, quia naturales quoque amputat voluptates. et ideo vim faciamus naturae, ut non ad terrena demergat, sed ad superna se subrigat. Exp Luc VIII,1(CSEL 32/IV,392,1—11).
[69] Vgl Abr I,4,23(CSEL 32/I,518), wo sich Ambrosius eigens auf das mosaische Gesetz und dessen Verkündigung durch die Kirche beruft, usw.
[70] Vgl Exp Ps 118,5,46(CSEL 62,108).
[71] Vgl zB Iac I,2,5(CSEL 32/II,7); Helia 22,81(CSEL 32/II,462).
[72] Vgl zB ibid 4,6(415); Noe 13,44(CSEL 32/I,442).
[73] Vgl zB Ep 19,6(PL 16,984).
[74] Vgl zB Tob 1,5(CSEL 32/II,520); 2,7f(521f); Ep 19,3(PL 16,983). Einen kurzen Katalog der einzelnen Gesetzesverbote zum Schutz der sozialen Gerechtigkeit bringt Off III,3,20(PL 16,150f).
[75] Vgl Ep 60,4f(PL 16,1184f).

AT eine solche Heirat nicht kenne[76], wie ihm andererseits das von der Schrift berichtete Beispiel der Ehe Samsons mit der Philistertochter (vgl. Ri 14,1) eine Stütze für sein Verbot einer Ehe mit Heiden bietet[77]. Endlich verweist Ambrosius auch noch auf das in Dt 6,5 und Lv 19,18 ausgesprochene und weiterhin geltende positive Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten, das er als Gesetz bezeichnet und auch in seiner ntl. Formulierung von 1 Jo 4,20 als solches anspricht.[78]
Diese keineswegs vollständigen Hinweise sollen genügen und der Behandlung eines Einzelfalles Raum geben, der das Gesagte erläutert.

b) Das Verbot des Zinsnehmens oder Wucherns ist das deutlichste Beispiel für die Übernahme eines atl. Einzelgesetzes. Ihm widmet Ambrosius eine eigene Schrift, die er unter die Titelfigur des Tobias stellt.[79] Die Bedeutung dieser Schrift und der in ihr greifbaren Gedanken über die beiden Testamente gebietet eine eingehende Untersuchung.

Nach einer kurzen Würdigung der Gestalt des Tobias[80] geht Ambrosius auf das Thema des Werkes ein: »Das Verleihen, durch welches Zinsen erstrebt werden, ist schlecht. Nicht schlecht aber ist jenes Verleihen, von dem geschrieben steht: ‚Leihe deinem Nächsten in seiner Notzeit‘ (Sir 29,2). ... Das andere Leihen, nämlich Geld für Zinsen zu geben, ist mit Recht verabscheuungswürdig und wird vom Gesetz verboten (vgl. Dt 23,20).«[81] Ambrosius führt für die Notwendigkeit einfachen Geldverleihens noch Sir 29,10f an und nennt die dort ausgesprochenen Forderungen, Geld zu verleihen, salutaria praecepta.[82] Nachdem Ambrosius auf diese Weise gleich zu Beginn des Werkes die Gültigkeit des AT festgehalten hat (in der Betonung des Beispiels des Tobias, in der Zitation von Sirach und vor allem im Hinweis auf das Verbot des Gesetzes im eigentlichen Sinn), gibt er ein meister-

[76] Vgl ibid 9(1186).
[77] Vgl Ep 19,7—34(984—994). Überhaupt kann hier noch an die vielen Beispiele sittlichen Verhaltens erinnert werden, die Ambrosius immer wieder dem AT entnimmt.
[78] Vgl Exp Ps 118,19,34(CSEL 62,439).
[79] Die Schrift entstammt wohl der Mitte seiner Schaffenszeit und läßt von daher keine extreme Ansicht erwarten. Zur Abfassungszeit vgl Palanque, Ambroise, 528: gegen 389; Wilbrand, Zur Chronologie einiger Schriften des hl Ambrosius, 17—19: nach 385; Dudden, Ambrose II,686: nach 385.
[80] Vgl Tob 1,1—2,6(CSEL 32/II,519—521).
[81] malum est enim faenus, quo quaeruntur usurae. sed non illud faenus malum, de quo scriptum est: ‚faenera proximo tuo in tempore neccessitatis illius.‘ ... aliud illud faenus est iure exsecrabile, dare in usuram pecuniam, quod lex prohibet. ibid 2,7(521,11—16).
[82] Vgl ibid 3,9(522).

haftes und durch zeitgeschichtliches Kolorit lebendiges Bild von der Verwerflichkeit des Wuchers und verwandter Laster, wie z. B. des (Würfel)Spieles.[83] Daran schließt sich gleichsam in einem zweiten Teil die eigentliche theologische Darlegung an, die den Wucher verbietet und dabei einen interessanten Einblick in die Lehre des Bischofs vom Gesetz bietet.

An den Anfang seiner Ausführung stellt Ambrosius wieder das Verbot dieses Lasters durch die »Vorschrift des alten und göttlichen Gesetzes«[84], wobei das Praesens der Aussage die bleibende Geltung dieses Verbotes zum Ausdruck bringt. Als Beweisstütze zieht der Bischof Ex 22,24—26 heran. Dort wird verboten, von Kleinen, Waisen und Armen Zins zu nehmen, und befohlen, das von ihnen erhaltene Pfand noch vor Abend zurückzugeben. Dabei fragt Ambrosius: »Habt ihr gehört, ihr Wucherer, was das Gesetz sagt, von dem der Herr gesprochen: ‚Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen' (Mt 5,17)? Wollt ihr aufheben, was der Herr nicht aufgehoben hat?«[85] Er zitiert dann auch Cato, der den gleichen Gedanken wie Ex 22,25 bringt, verweist ihn aber dem Gesetz gegenüber in eine zumindest zeitliche Nachfolge.[86] Ferner wird das Verbot von Dt 23,19f herangezogen, für etwas Zinsen zu nehmen, das man dem Volksgenossen geliehen, während bei einem Fremden Zinsen genommen werden dürfen. Der Bischof hält die Gültigkeit dieses Verbotes und verweist diejenigen, welche es zwar scheuen, sich aber statt Zinsen Naturalien geben lassen, ausdrücklich auf die Gesetzesvorschrift und brandmarkt ihr Verhalten: »Das ist Betrug und ein Umgehen des Gesetzes, aber keine Beobachtung.«[87] Die vom Gesetz einem Fremden gegenüber erlaubten Zinsen läßt Ambrosius (wie der Vergleich mit der Tötung des Feindes zeigt) im Sinne von Notwehr nur für das Kriegsrecht gelten, weil er jeden Menschen, vorab aber den Glaubensgenossen und dann den römischen Bürger als Bruder betrachtet.[88] Er zieht als Beweis für das allgemeine Verbot, seinen Besitz durch Zinsen zu vermehren, Lv 25,36f heran mit dem Verbieten, vom Bruder Zins zu nehmen[89], verweist auf Ps 14,5, wo der glücklich gepriesen wird, der sein Geld nicht für

[83] Die lebendige Darstellung erstreckt sich bis 13,45(544), vgl auch Off III,6,37—7,51(PL 16,156—160).
[84] veteris atque divinae praescripto legis. Tob 14,46(CSEL 32/II,544,12f).
[85] audistis, faeneratores, quid lex dicat, de qua dixit dominus ‚non veni legem solvere, sed implere'? quam dominus non solvit, vos solvitis? ibid (545,2—5).
[86] Vgl ibid. Den Gedanken einer inhaltlichen Abhängigkeit der heidnischen Philosophen vom Gesetz und AT vertritt Ambrosius mit vielen Vätern immer wieder, vgl Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, 68f.
[87] fraus enim ista et circumscriptio est legis, non custodia. ibid 49(546,16f).
[88] Vgl ibid 15,51(548).
[89] Vgl ibid 52(548).

Zinsen weggibt[90], und nennt Ez 18,12f, das den Wucher neben den Götzendienst stellt und als ein zum Tode führendes Verbrechen bezeichnet[91].
Diese Verurteilung greift der Herr selbst auf: »Wenn ihr denen gebt, von denen ihr es wiederzuerhalten hofft, welche Gnade findet ihr dabei? Denn die Sünder leihen den Sündern, um es wiederzuerhalten. Liebet vielmehr eure Feinde, tut ihnen Gutes und gebt ohne Hoffnung auf eine Erstattung. Euer Lohn wird groß sein im Himmel, und ihr werdet Kinder des Allerhöchsten sein, weil auch er voll Wohlwollen gegen Undankbare und Böse ist. Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist« (vgl. Lk 6,34—36).[92]
Ambrosius sieht in diesen Worten die Sündhaftigkeit des Wuchers ausgesprochen sowie die Verpflichtung, Geld zu verleihen, ohne auf die Wiedererstattung zu sehen, da in der Gotteskindschaft und im Erbe des Himmels ein Ausgleich erwartet werden kann. In ähnlicher Weise sagt auch Spr 19,17, daß der zum Gläubiger Gottes wird, der sich des Armen erbarmt.[93] So ist dem Bischof das Evangelium selbst eine Bürgschaft für verliehenes Gut, und er mahnt, sich an Gott zu halten und den Herrn zum Schuldner zu machen; ihm zu leihen, der selbst arm ist. Ein solches Verhalten finde den Segen des Gesetzes und seinen Lohn im Evangelium.[94]

Wenngleich in der Erwähnung des Gebotes der Feindesliebe die Erhöhung der atl. Vorschrift durch das Evangelium zu erkennen ist, so wurde in der bisherigen Darstellung doch einfach und selbstverständlich die Geltung des atl. Gesetzes ausgesagt, ohne daß eingehende theologische Erwägungen sichtbar wurden. Das Gesetz wird in seiner Geltung auf das Fundament seiner Erfüllung durch Christus gestellt und einfach angewendet. Daß es sich dabei aber um keine unkritische Übernahme des Gesetzes handelt, zeigen die sich anschließenden Gedanken, die eine andere Methode erkennen lassen, die der geistigen Interpretation des Gesetzes. Ambrosius wird auf sie durch Gesetzesbestimmungen gestoßen, die dem bisher Gesagten widersprechen. So verbietet Dt 24,6.12—15.17 das Zinsnehmen nur zum Teil. Der Bischof verweist deshalb auf die bereits herangezogene Ezechielstelle und hebt die Allgemeingültigkeit der

[90] Vgl ibid. Auf diesen Psalmvers beruft sich Ambrosius auch in Ep 19,4f(PL 16,984f).
[91] Vgl Tob 15,52(CSEL 32/II,549).
[92] etsi mutuum dederitis a quibus speratis recipere, quae vobis est gratia? nam peccatores peccatoribus faenerant, ut recipiant. verum tamen amate inimicos vestros et benefacite et mutuum date nihil sperantes, et erit merces vestra multa in caelo et eritis filii altissimi, quia ipse benignus super ingratos et malos. estote misericordes, sicut et pater vester misericors est. ibid 16,54 (550, 7—14).
[93] Vgl ibid 55(551).
[94] Vgl ibid 55f(551f).

in ihr ausgesprochenen Ächtung des Wuchers hervor. Auch betont er, daß vor der Universalität des Gebotes Christi, nichts für das Leihen zu erwarten (vgl. Lk 6,35), ein Rekurs auf die Gesetzesvorschrift gegenstandslos ist.[95] Obwohl in dieser Darlegung die Schwierigkeit der Argumentation zu erkennen ist, wird sie noch nicht offen gelöst. Die Erhabenheit des evangelischen Gebotes über das des Gesetzes sowie die Überholung atl. Teilgebote bleiben unausgesprochen. Die Möglichkeit einer geistigen Interpretation wird erst in der anschließenden Deutung von Dt 28,12: »Vielen Völkern wirst du leihen, selbst aber nicht leihen müssen«[96] ins Auge gefaßt.

In der Sorge, die Wucherer könnten dieses Wort als eine Ermunterung auffassen, deutet Ambrosius den in ihm genannten Wucher, ausgehend vom Beispiel des Petrus und Johannes, die kein Silber und Gold besaßen (vgl. Apg 3,6), als ein Wuchern mit der Verkündigung: »Diesen Wucher treibt, wer das Gesetz annimmt, wer das Gesetz betrachtet, wer das Gesetz übt, diesen Wucher trieb Petrus, diesen Wucher trieb Paulus, denen gesagt wird, sie sollten zu den Heiden gehen.«[97] In der Verkündigung und der Vergebung der Sünden gegenüber den Heiden ist die an das Vätervolk ergangene Verheißung erfüllt, von welcher der zitierte Vers aus dem Deuteronomium spricht.[98] »Nicht Geld macht also jemand gesegnet, sondern die Erkenntnis Gottes, die Predigt des Wortes, wenn wir die Gnade Gottes um Zins verleihen und an die Bedürftigen die Worte des Herrn weitergeben, wenn wir die himmlischen Gebote beachten. Und ebenso macht nicht verflucht, wenn kein Geld zum Verleihen da ist, vielmehr wirst du verflucht sein, wenn der Eifer fehlt, wenn die Beobachtung der himmlischen Gebote fehlt.«[99]

Bezeichnend für die Denkweise des Bischofs ist es, daß er an dieser Stelle einen kurzen heilsgeschichtlichen Exkurs einschiebt und so deutlich werden läßt, wie dieses recht verstandene Wuchern in der Geschichte seinen Platz hat und wie sich in dieser Verheißung von Dt 28,12 »klar das Geheimnis der Kirche ausdrückt«[100]. Sie erging

[95] Vgl ibid 17,57f(552f).
[96] faenerabis gentibus multis, tu autem non mutuaberis. ibid 18,59(553,16f).
[97] hoc faenerat qui legem accipit, qui legem meditatur, qui legem exercet: hoc faeneravit Petrus, hoc faeneravit Paulus. quibus dicitur, ut ad viros nationum pergerent. ibid 18,61(555,14—17); ähnlich Expl Ps 36,62(CSEL 64,120f).
[98] Vgl Tob 18,61(CSEL 32/II,555f).
[99] non pecunia utique benedictum facit, sed cognitio dei, praedicatio verbi, si gratiam domini faeneremus, si indigentibus eloquia domini conferamus, si observemus mandata caelestia. et contra maledictum non facit, si desit pecunia quae faeneretur; sed si desit studium, si desit observatio caelestium statutorum, maledictus eris. ibid 62(556,13—18).
[100] ... mysterium ecclesiae evidenter exprimitur. ibid 19,63(556,19).

zuerst an den Schüler des Gesetzes: »Wenn du das Gesetz hörst und es beobachtest, wirst du den Heiden ausleihen. Das ist von unseren Vätern geschehen. Den Heiden hat Moses geliehen, als er Proselyten anwarb. Geliehen hat Jesus Nave, Gideon, Samuel, David, Salomon, Elias und Elisäus. Und wenn jemand (Gottes) Wort kennenlernen wollte, ging er zu ihnen. So kam die Königin des Ostens, die Weisheit Salomons zu hören.«[101] Diese Befolgung des Gebotes durch die Väter bleibt nicht erhalten, die Situation ändert sich. »Als aber das Volk der Juden begann, das Gesetz nicht zu halten, fingen die Fremden an, d. h. die aus dem Volk der Heiden, die an den Herrn Jesus glaubten, die Auslegung der Schrift an jenes alte Volk zu verleihen. So verlieh Timotheus, der von einem griechischen Vater stammte, das Wort an die Juden, als er das Priestertum erhielt. So verleihen auch heute wir Priester das Wort an die Juden, die von der Synagoge zur Kirche gekommen sind. So leihen wir das neue und alte Geld her, denn was sie einmal hatten, besitzen sie nicht mehr.«[102] Die Juden haben ihren früheren Besitz nicht erkannt, sonst hätten sie Christus nicht abgelehnt.[103]

Zur Deutung des Verleihens zurückkehrend, das er als ein Verleihen des Gesetzes bzw. des Wortes Gottes erklärte, greift Ambrosius dieses ‚Geld' nochmals auf und spricht von den ‚guten' Zinsen, was nach dem Wortgebrauch des Bischofs mit ‚wahren' Zinsen gleichbedeutend ist.[104] Dieses Geld ist die Wahrheit und Fülle Christi, welche das Heidenvolk besitzt, bei dem sich so die in Dt 28,44 ähnlich lautende Verheißung: »Er wird dir leihen, und du wirst ihm nicht verleihen; er wird dir Haupt sein, du aber wirst der

[101] si audieris legem et custodieris, faenerabis gentibus (cf Dt 28,1.12). quod factum est a patribus nostris. faeneravit Moyses gentibus, qui proselytos adquisivit, faeneravit Iesus Nave, faeneravit Gideon, faeneravit Samuhel, David, Solomon, Helias, Helisaeus, et si quis volebat verbum cognoscere, ad illos pergebat: regina austri venit audire sapientiam Solomonis. ibid (556,20—557,4). Ähnlich Ep 37,14(PL 16,1087): quod Hebraeus faeneravit gentibus, ipse autem non accepit a populis doctrinam sed tradidit.

[102] ubi coepit populus Iudaeorum non custodire legem, coeperunt advenae, h.e. ex populo nationum, qui in Iesum dominum crediderunt, interpretationem scripturarum illi vetusto populo faenerare. faeneravit Timotheus patre Graeco ortus verbum Iudaeis, cum sacerdotium recepisset, faeneramus hodieque sacerdotes in ecclesia verbum Iudaeis, qui de synagoga ad ecclesiam transierunt, faeneramus et novam et vetustam pecuniam. etenim quam habuerunt iam non habent ... Tob 19,64(CSEL 32/II,557,4—12).

[103] Vgl ibid (557); auch Iac II,3,12(CSEL 32/II,90).

[104] Vgl zB Abr I,5,40(CSEL 32/I,532), wo Christus als der b o n u s vitulus die Vollendung des Opfers Abrahams und des jüdischen Paschalammes, dh also das w a h r e Pascha ist. Die Verwandtschaft zum Begriff des verum zeigt sich auch in der bona stirps und der bona indoles, der geistigen Nachkommenschaft Saras in Abr II,7,39(CSEL 32/I,594). Diese Verwandtschaft der Begriffe ist immer wieder nachweisbar bis hin zur Identität bei Christus als der vera lux und bona lux in Virginit 19,124(PL 16,299).

Schwanz sein« [105] erfüllt. Die Juden sind verworfen und die Heiden an ihre Stelle getreten. Anfang und Ende, d. h. alles wird in Christus den Juden genommen. [106]

In dieser interessanten Darstellung zeigt sich die Vorstellung des Ambrosius vom Gesetz in wichtigen Punkten wie auch die theologische Eigenart seines Denkens.
Selbstverständlich hält er von Anfang an die Geltung des AT in seinem Gesetz fest, indem er die Gesetzesbestimmungen als geltend und beweiskräftig zitiert. Dennoch wird diese Geltung gleich zu Beginn mit Mt 5,17 und der dort ausgesagten Erfüllung des Gesetzes durch Christus, der das Gesetz nicht aufhebt, begründet. Auch fängt Ambrosius, ohne es ausdrücklich zu sagen, die Vorschriften des Gesetzes hinsichtlich des Zinsverbotes in Jesu allgemeiner und verbindlicher Forderung der Feindesliebe auf. Das gleiche gilt für die universale Forderung des Verzichtes auf Zinsen, ja auch auf das Zurückerhalten des Geliehenen in Lk 6,34—36. Die von Beginn der Darlegung an spürbaren Spannungen zwischen atl. Gesetzesvorschrift und ntl. Erhöhung, ja der in beiden vorhandene latente Gegensatz bringt den Bischof auf die Notwendigkeit einer geistigen Interpretation des Gesetzes im NT. Die geistige Erklärung sowie die grundsätzliche Vorrangstellung, die das Gebot Jesu gegenüber dem Gesetz hat, vermögen diese Spannungen zu lösen.
Die Notwendigkeit der geistigen Interpretation wie auch des Hinweises auf die Geltung des Gebotes Christi führen den Bischof auf ihre Verwurzelung in der Heilsgeschichte. In kurzen, aber treffenden Zügen charakterisiert er deren Grundstruktur: Die Juden werden durch Gott beauftragt, der Welt in den Heiden das Wort Gottes zu verkünden. Die Juden kommen diesem Auftrag nach, bis sie im Abfall vom Gesetz ihre heilsgeschichtliche Stellung verlieren. Das Heil, der Auftrag der Verkündigung geht auf die Heiden über, nachdem diese Christus im Glauben angenommen, die Juden aber Christus abgelehnt haben. Der große heilsgeschichtliche Wechsel vom Gesetz zum Evangelium, von den Juden zur

[105] hic tibi faenerabit, tu autem non faenerabis ei: hic tibi erit caput, tu autem eris cauda. Tob 19,66(CSEL 32/II,559,5—7).

[106] Vgl ibid 65f(558f). Eine ähnliche Auslegung erfährt das Gebot von Ex 22,26f, Pfand und Mantel vor Sonnenuntergang zurückzugeben: Auch dieses Pfand ist geistig verstanden als Geschenk Gottes im Glauben an Christus; ibid 20,67—71(560—562), vgl auch Expl Ps 36,62(CSEL 64,120). Es ist Bestandteil des geistigen Gesetzes, Tob 20,71(CSEL 32/II,561); ist ein gutes (Pfand und) Kleid, ibid 75(563). Während die Apostel ihm gegenüber die rechte Haltung zeigen, lehnen es Juden und Heiden ab, ibid 73f(562f); obwohl sich rechtes Verhalten auch bereits bei den Gerechten des AT findet, ibid 75.78 (563.565f).

Heidenkirche vollzieht sich in Jesus Christus, der so die Heilsgeschichte in zwei Heilszeiten unterteilt. Es ist ein Aufstieg vom Teil zur vollen Wahrheit, der dann die Verkennung des Gesetzes durch die Juden als Gegensatz gegenübersteht. Wenn der Text auch nicht alle Einzelheiten der ambrosianischen Lehre über die beiden Testamente bringt, gibt er doch in einer abgerundeten Darstellung ihre wesentlichen Züge wieder.

Ambrosius benutzt in seinen Aussagen stellenweise die zweite Homilie des Basilius über den 14. Psalm.[107] Ein Vergleich der beiden Texte ermöglicht einige interessante Feststellungen.
Auch Basilius deutet in dieser Homilie den 5. Vers des Psalmes, wonach im Zelte Gottes wohnen darf, wer sein Geld nicht um Zinsen verleiht. Auch er nimmt diesen Vers zum Anlaß, den Wucher zu verurteilen, den er vom Gesetz verboten nennt und mit dem Hinweis auf Dt 23,19; Jr 9,6 und Ps 54,12 ablehnt.[108] Auch er zeichnet mit klarer Sprache die Abscheulichkeit des Wucherers und das unwürdige Leben von Gläubiger und Schuldner.[109] Auch er verweist auf die Erlaubtheit des einfachen Verleihens und auf das Gebot Christi, niemanden abzuweisen[110] und dem zu leihen, von dem man nichts erhofft (vgl. Mt 5,42; Lk 6,34f), indem man die Zinsen Gott überläßt[111]. Damit unterstellt der Bischof von Cäsarea die Gültigkeit des atl. Gesetzes, die sich auch darin erweist, daß Christus plötzlich als der νομοθέτης eingeführt wird, worin sich andeutungsweise eine theologische Fundierung dieser Gültigkeit äußert.[112] Und so schließt Basilius seine Rede mit den Worten: »Gelehrt durch die aus dem alten und neuen Bund zusammengetragenen Mahnungen sollst du mit großer Hoffnung zum Herrn gehen und dort die Zinsen für die guten Werke in Empfang nehmen.«[113]
Aber nirgends findet sich der ausdrückliche Versuch einer theologischen Begründung oder Deutung dieser Gültigkeit des Gesetzes und des AT. Nirgends zeigt sich eine geistige Umdeutung, nirgends erscheinen die Juden und die Heilsgeschichte als der konkrete Ort des Zueinanders der beiden Testamente und der Rolle des Gesetzes. Die Homilie ist eine nüchterne moralische Ermahnung, die

[107] Vgl Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, 124.
[108] Vgl Basilius Hom II in Ps 14,1(PG 29,265).
[109] Vgl ibid 1—4(265—277).
[110] Vgl ibid 1(265).
[111] Vgl ibid 5(277f).
[112] Vgl ibid 5(277C).
[113] . . . ἵνα, ἐκ Παλαιᾶς καὶ Νέας Διαθήκης τὰ συμφέροντα διδαχθείς, μετ᾽ ἀγαθῆς τῆς ἐλπίδος πρὸς τὸν Κύριον ἀπίῃς, ἐκεῖ τοὺς τόκους τῶν ἀγαθῶν ἔργων ἀπολῃψόμενος . . . ibid 5(280C,8—11).

darin ganz Gepräge und Eigenart des Basilius trägt.[114] Ähnliche Beobachtungen gelten auch für die Oratio contra usuriarios des Gregor von Nyssa.[115]
Die Darstellung des Ambrosius gibt sich anders. Er übernimmt von Basilius das Material: angefangen von den Schriftzitaten über die Schilderung der Gläubiger und Schuldner bis hin zu den verwendeten Beispielen und Bildern.[116] Dabei finden sich auch wörtliche Übernahmen.[117] Aber der Bischof von Mailand geht über Basilius hinaus in einer eigentlich theologischen Auseinandersetzung mit dem Verbot der Zinsen durch das Gesetz. Und um diese geht es uns hier, nicht aber um die Änderungen oder Verfälschungen, die dabei hinsichtlich der Lehre über das Zinsnehmen vorgekommen sind.[118] Ambrosius zeigt auf, daß das Gesetz noch gilt und warum es noch gilt; macht deutlich, worin es seine Geltung hat und worin nicht mehr; läßt die Weiterentwicklung vom Gesetz zum Evangelium erkennen, die vor allem auch auf der geistigen Sinndeutung des Gesetzes beruht. Ambrosius zeigt auch die Rolle des Gesetzes in der Heilsgeschichte auf, nicht als ob das vom gestellten Thema her notwendig gewesen wäre, sondern einfach als Ausfluß seiner theologischen Konzeption von den beiden Testamenten. In der Ablehnung des Gesetzes durch die Juden, in der Übernahme des Gesetzes durch die Heiden, dem Weitergehen des Gesetzes nach der Erfüllung durch Christus in der Kirche erweist sich das Gesetz als eine bleibende Größe, die nicht einfach übernommen oder als solche hingestellt, sondern auch in ihrer theologischen Bedeutung verstanden wird. Ambrosius zeigt sich so einmal mehr als ein Theologe, der auch dort, wo er pastorale Anliegen vertritt, aus einem tiefen Verständnis der Geschichte und ihrer Heilsbedeutung lebt und lehrt.

c) Die Übernahme des atl. Gesetzes erstreckt sich auch auf den l i t u r g i s c h - s a k r a m e n t a l e n Raum. In ihm, der im

[114] Vgl Altaner, Patrologie^5, 260.
[115] PG 46,433—452. Gregor stützt sich in sehr beschränkter Weise auf die Schrift und bringt lediglich in der Aufzählung von Ex 22,25, Dt 23,19, Ps 14,5 und in der Nebeneinandersetzung von Gesetz, Propheten und Evangelisten die Gültigkeit des AT zum Ausdruck (vgl ibid 444,445,448,449), ohne eine Begründung oder heilsgeschichtliche Aspekte zu bieten.
[116] So zB das Bild von Schlange und Hase: Tob 12,41(CSEL 32/II,541) und 13,43 (542), bei Basilius: Hom II in Ps 14,3(PG 29,273BCD.276A). Das Bild von den Wehen: Ambr, ibid 12,42(542); Bas, ibid 3(273A). Das Bild von den schnell gebärenden Tieren: Ambr, ibid 13,45(543f); Bas, ibid 3(276A).
[117] Vgl zB Ambr, ibid 3,10f(523) mit Bas, ibid 1(265CD); Ambr, ibid 8,29(534,5) mit Bas, ibid 4(277B); Ambr, ibid 21,82(567) mit Bas, ibid 3(273A). Die sonstigen Übereinstimmungen lassen sich leicht an Hand des Textes im CSEL feststellen.
[118] Vgl St Giet, De S Basile à S Ambroise, wo in genauer Gegenüberstellung Basilius, Gregor von Nyssa und Ambrosius miteinander verglichen werden.

Eigentlichen durch die Abschaffung des Gesetzes betroffen ist, wird eine Übernahme atl. Gedanken und Formen zum besonders starken Ausdruck der Bindung der beiden Testamente aneinander.

Ambrosius bemüht sich in seinem 23. Brief um den Termin der Osterfeier und will dabei nicht von der Ordnung des AT abweichen, dessen Bestimmungen er in Erinnerung ruft. »Damit wir also nicht vom AT abzuweichen scheinen, wollen wir das Kapitel vom Tag der Paschafeier erwägen. Moses mahnt das Volk und sagt, daß der Monat der neuen (Frucht) gefeiert werden müsse, indem er verkündet, daß er der erste Monat ist: ‚Dieser Monat soll für euch der Anfang der Monate sein, der erste unter den Monaten eines Jahres, und du sollst für deinen Herrn und Gott das Pascha bereiten am 14. Tag des ersten Monates' (vgl. Ex 12,2.6).« [119] Die Gültigkeit dieser liturgischen Vorschrift für das NT wird ausdrücklich festgestellt: »Das Gesetz nämlich ‚ist durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit aber durch Jesus Christus Wirklichkeit geworden' (Jo 1,17). Derselbe, der das Gesetz verkündet hat, kam später in der jüngsten Zeit durch die Jungfrau und hat die Fülle des Gesetzes vollendet. ‚Er kam nicht, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen' (Mt 5,17), und feierte das Pascha in der Woche, in welcher der 14. Monatstag auf den fünften Wochentag fiel. ... Und daher müssen wir diese Gesetzesvorschrift des Pascha halten, um nicht den 14. Tag am Auferstehungstag zu feiern, sondern vielmehr am Tag des Leidens oder wenigstens an einem anderen benachbarten, oben genannten Tag.« [120] Auch die für den Tag des Leidens geziemende Trauer und die für Ostern geltende Freude wird aus dem Gesetz (vgl. Ex 12,8) und den Propheten (nämlich David, vgl. Ps 117,24) abgeleitet. [121]

[119] ... ne a veteri testamento videamur discedere, ipsum de Paschae celebrandae die capitulum recenseamus. monet Moyses populum dicens custodiendum mensem novorum, eum primum esse mensem praedicans; ait enim: ‚hic mensis vobis principium mensium, primus erit in mensibus anni: et facies pascha domino deo tuo quartadecima die mensis primi.' Ep 23,9(PL 16,1029). Der Brief ist nach einigen Autoren unecht, zumindest interpoliert; vgl CP, 34, Nr 160. Dies schließt die Möglichkeit einer ursprünglichen Autorschaft nicht aus, vgl PL-Suppl I,583. Da der in Frage stehende Gedanke für die Argumentation des Ambrosius bezeichnend erscheint, bleibt der Brief mit dem notwendigen Vorbehalt zitiert. Nach Dudden, Ambrose II,701 ist er Ende 386 geschrieben.

[120] lex nempe ‚per Moysen data est, gratia autem et veritas per Iesum Christum facta est'. Ipse ergo qui legem locutus est, postea veniens per virginem novissimis temporibus, plenitudinem legis consummavit; ‚quia venit non legem solvere, sed implere'; et celebravit pascha hebdomade, in qua fuit quartadecima luna quinta feria. ... unde haec lex paschae nobis servanda est, ut non quartadecimam observemus in die resurrectionis, sed in die magis passionis, aut certe aliis proximis superioribus diebus. Ep 23,10(PL 16,1029).

[121] Vgl ibid 11(1029f). Zur Frage nach der Terminbestimmung vgl Lohse, Das Paschafest der Quartadecimaner, bes 118—130.

Wieder zeigt sich Ambrosius als ein Theologe, der nicht stillschweigend übernimmt, sondern sich über das Warum der bleibenden Gültigkeit des Gesetzes Rechenschaft gibt. Es ist die Autorschaft des Herrn, die sich auf beide Testamente erstreckt, und die in seinem Beispiel greifbare Erfüllung des Gesetzes, die den Bischof zur Übernahme der atl. Vorschrift ermächtigt.

So werden auch andere Gesetzesvorschriften übernommen. In einem vergeistigten Sinn werden die Kriegstrompeten Israels (vgl. Nm 10,9f) auf den christlichen Kampf des Fastens bezogen.[122] Die Festtrompeten des Sabbats verkünden die Ruhe in Christus.[123] In der Taufe lebt das atl. Erstlingsopfer fort. Sie erst ist das verum sacrificium primitivum, das die Lehre des AT und des NT in sich beschließt.[124] Zu erwähnen ist schließlich die ausgeprägte und häufige Übernahme der Beschneidungstheologie für die Taufe und das christliche Leben[125], der Theologie des Sabbats für den christlichen Sonntag[126]. In diesen Beispielen klingt die ganze Lehre von den beiden Testamenten an. Sie sprechen vom geistigen Sinn des Gesetzes und von seiner hinweisenden und hinführenden Bedeutung, lassen die Auffassung vom Gegensatz der Testamente als Schatten und Wahrheit, als Typus und Wahrheit anklingen. Sie zeigen so die bleibende Bedeutung des Gesetzes für die Unterweisung der Christen und sprechen vom Aufstieg, der von den Anfängen des Gesetzes zum Gipfel des Evangeliums führt.
Eine gute Hinführung auf diesen Sachverhalt von der Geltung atl. Kultordnung vermögen einige Texte zu geben, die vom ntl. Priestertum sprechen. Die Priester und Leviten des NT werden immer wieder in Beziehung zu den atl. Leviten gesetzt und in der geistlichen Ermahnung an sie und ihr Beispiel verwiesen. Dies tut sehr häufig der zur Behebung der Wirren um die Besetzung des Bischofsstuhles von Vercellae geschriebene 63. Brief.[127] Er verlangt von den Priestern, Nachahmer Aarons zu sein.[128] Die Festlegung der Nachfolge Aarons durch Moses, der auch zu den Priestern

[122] Vgl Helia 1,1(CSEL 32/II,411).
[123] Vgl Exc Fratr II,107—109(CSEL 73,308—312), S 78f.
[124] Vgl Cain II,6,19(CSEL 32/I,394f).
[125] Vgl zB Abr II,11,78f(CSEL 32/I,630—632); Ep 72,18—27(PL 16,1248—1251), S 106; Ep 74,4(1255), S 100f; Ep 78,2—5(1267f); Spir III,21,162(CSEL 79,218).
[126] Vgl Exp Luc VII,173(CSEL 32/IV,359), S 82, Anm 51; ibid VIII,25f(403), S 81.
[127] Geschrieben gegen Ende des Lebens im Jahre 396. Vgl Palanque, Ambroise, 555; Dudden, Ambrose II, 702.
[128] Vgl zB Ep 63,50f.52—57(PL 16,1202f.1203f). Selbst das allgemeine Priestertum erscheint in Parallele zu dem der Leviten; vgl Cain II,3,11(CSEL 32/I,387f).

gehört (vgl. Nm 20,26), wird zum Beweis dafür, daß auch in der Kirche ein Priester durch einen Priester geweiht werden muß.[129]

Im Kommentar zum Gesetzespsalm stehen zwei miteinander verwandte Texte, die einen tiefen Einblick in diese Zusammenhänge bieten. Aus der Erkenntnis der Schattenhaftigkeit des Gesetzes wünscht David mit den Worten ‚Wer wird uns Gutes zeigen?' (Ps 4,7) die Heilsgüter offenen Auges zu sehen und die Wahrheit des göttlichen Kultes zu erfahren. »Er sah ein, daß es wirklich eine himmlische Heerschar gibt, die jeder aus dem Gesetz erkennen kann, dem Gott es offenbart hat. Denn wer könnte vom Irdischen zum Himmlischen, vom Schatten zur Klarheit, vom Bild zur Durchdringung der Wahrheit menschlichen Schrittes ohne göttliche Führung hinaufsteigen? Wer kann jenen himmlischen Altar anschauen und den wahren Tempel, die (wahren) Priester und Leviten, nicht jene, die es nach dem Dienst des Fleisches, sondern nach der Gnade des Geistes sind?«[130] Dieser Gegensatz zwischen Schatten und Wahrheit ist zwar bisher sehr stark in Parallelität zur Gegensätzlichkeit zwischen Himmel und Erde gezeichnet, erweist sich aber in der Weiterführung der Aussage klar als ein Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium. »Wer konnte verstehen, daß der Reiche eine große Gabe ‚nach seinem Vermögen' (vgl. Nm 6,21) opfern sollte, damit seine Sünde getilgt werde? Wer konnte einsehen, daß seine Schuld nicht gelöst werde, wenn er nichts, z. B. keinen Bock zu opfern hatte? Wer konnte erkennen, welches jene Unreinigkeiten waren, die zwar nicht das Gesetz, das die Juden halten, sondern das geistige Gesetz löst, das Paulus erkannte? Wer konnte die wahren Sündenvergebungen sehen, deren Bild im Gesetz, deren Wahrheit im Evangelium gegeben ist, ... nicht durch das Blut von Böcken, sondern durch die Opfergabe seines (d. h. Christi) Leibes?«[131] Die im Gesetz gebundene und im Evangelium gegebene Erkenntnis der wahren Sündenvergebung, die auch wie-

[129] Vgl Ep 63,59(PL 16,1204).

[130] intellegebat vere militiam esse caelestem, quam posset unusquisque ex lege cognoscere, cui tamen dominus revelasset. quis enim de terrenis ad caelestia, de umbra ad claritatem, de exemplari ad penetralia veritatis humano gradu sine divino ductu possit ascendere? quis potest considerare altare illud caeleste verumque templum, sacerdotes et levitas, non istos secundum carnis officia, sed illos secundum spiritus gratiam. Exp Ps 118,3,25f(CSEL 62,55, 22—56,1).

[131] quis poterat cognoscere, quod offerret dives magnum munus, secundum ‚quod potest manus eius', ut solvatur eius peccatum? quis poterat intellegere, si non haberet quid offerre, verbi gratia arietem, quia non solvebatur eius peccatum? quis poterat advertere, quae essent illae inmunditiae, quas solvit non lex, quam putant Iudaei, sed lex spiritalis quam Paulus agnovit? quis poterat videre remissiones peccatorum veras, quarum exemplar in lege, veritas in evangelio est ... non per hircorum sanguinem, sed per hostiam sui corporis? ibid 26(56,5—14).

der die Begriffe der wahren Priester und Leviten, des wahren Tempels und Altares nach sich zieht, ist nur in Christus möglich. »Der ist also reich im Gesetz, der die Fülle der vollendeten Majestät in Christus bekennt und sie gleichsam auf den Armen des Glaubens zu jenem himmlischen Altar opfernd hinbringt und so seine Sünden löst. Der sieht den wahren Priester, der den Hohenpriester sieht. Der betrachtet den wahren Tempel, der den hört, der da sagt: ‚Reißt diesen Tempel ab, und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen' (vgl. Jo 2,19). Er ist der große Tempel, von dem ‚eine Kraft ausging und alle heilte' (vgl. Lk 6,19); er ist jener wunderbare Altar, auf dem das Opfer eines einzigen Lammes die Sünden der Welt tilgte; er ist der standhafte Levit, der nicht kam, um einen Dienst zu fordern, sondern um allen den Dienst seines Leidens zu erweisen; (der Levit) dessen Anteil Gott war, der hier nichts besaß und alles besitzen sollte.« [132]
Ähnlich heißt es bei der Erklärung des 21. Oktonars des gleichen Psalmes: »Im Gesetz ist Gerechtigkeit, wenn du das Gesetz geistig verstehst, wenn du mit Christus auferstehst und dort jenen heiligen, himmlischen Altar siehst; nicht den irdischen, der durch den feindlichen Einfall zerstört worden ist; wenn du das himmlische Jerusalem erblickst und nicht das, welches auf Erden vom Volk der Juden besucht und wegen des Unglaubens der Bewohner vom römischen Heer überwunden wurde und in Brand gesteckt aufloderte; wenn du jenen Hohenpriester siehst ... Jesus ..., der täglich beim Vater für uns spricht, um ... täglich die Vergebung der Sünden zu wirken. ... Er ist der einzige Hohepriester, dem die frommen Priester assistieren, die durch das Verdienst des eigenen Blutes in jenes höchste himmlische Heiligtum eingetreten sind. Jenes Gesetz ist demnach zu lieben, in dem der wahre Hebräer von aller Knechtschaft der Laster frei ist, in dem der große Sabbat und die unangefochtene Ruhe der Toten ist, in dem die Nachkommenschaft des gestorbenen Volkes auferweckt wird nicht durch eine brüderliche Ehe, sondern durch brüderliche Erlösung.« [133]

[132] ille itaque dives in lege, qui perfectae maiestatis in Christo plenitudinem confitendo et quasi eam quibusdam ad illud altare caeleste fidei manibus offerendo peccatum suum solverit; ille videt verum sacerdotem, qui videt principem sacerdotum, ille templum verum considerat, qui audit dicentem: ‚solvite templum hoc, et in triduo resuscitabo illud.' magnum templum, de quo ‚virtus exibat et curabat omnes', mirabile illud altare, in quo unius agni sacrificium tulit peccata mundi, ille praestantissimus levita, qui venit non ut ministerium exigeret, sed ut omnibus exhiberet suae ministerium passionis, cui portio deus, qui hic nihil possederit et omnia possideret. ibid (56,14—23).

[133] in lege aequitas est, si spiritalem accipias legem, si consurgas cum Christo et ibi altare sacrosanctum illud caeleste consideres, non altare terrenum, quod hostili populatione destructum est; si illam Hierusalem spectes quae in caelo est, non istam quae in populo Iudaeorum frequentabatur in terris, quae propter incolarum perfidiam a Romano exercitu triumphata iniecto

Deutlich ist in diesen Worten der Gegensatz zwischen dem Gesetz im AT und dem Gesetz im Evangelium zu erkennen, wenngleich dieses evangelische Gesetz sehr stark in seiner letzten Entfaltung im Himmel gesehen wird und als solches den Gegensatz zwischen Himmel und Erde mit einschließt, den vor allem das Schema von der Umbra — Imago — Veritas zu erkennen gibt.[134]
In beiden Texten wird deutlich, wie atl. Kulteinrichtungen auf die Interpretation der ntl. Wirklichkeit einwirken. Während sich in der konkreten Verwirklichung des Gesetzes bei den Juden die Schwäche eben dieses Gesetzes zeigt, wird es in seinem geistigen Kern in das NT herübergenommen und erfährt hier seine Erfüllung. Tempel, Altar, Jerusalem, Opfer, Leviten und Hoherpriester erleben in der Befreiung von der materiellen Konkretisierung in der Geschichte den Aufstieg von der umbra zur veritas in Christus, an den das wahre Gesetz und die wahren Einrichtungen des Gesetzes gebunden sind. Der aus dem UIV-Schema herübergenommene Gedanke von der erst im Himmel eigentlich verwirklichten Wahrheit läßt zwar das Evangelium auf Erden noch unvollkommen erscheinen, trennt es aber eindeutig vom Gesetz und stellt es auf die Seite der Wahrheit. In ihm ist die Sündenvergebung, die dem Gesetz fehlte, bereits Wirklichkeit geworden. Daß die vergeistigte Übernahme des Gesetzes in seinen Kulteinrichtungen nicht auf die ferne Sphäre des Himmels bezogen bleibt, zeigt dann ausdrücklich auch eine Stelle aus der Apologia prophetae David, wo das himmlische Jerusalem eindeutig als die Kirche auf Erden verstanden ist. Die Kirche aus den Heiden ist das wahre Jerusalem, in dem das Opfer Christi stattfindet, aber auch das Opfer der Gläubigen zum geistigen Altar gebracht wird.[135] Ebenso erscheint im Lukaskommentar die Kirche aus den Heiden als der wahre Tempel und das himmlische Jerusalem[136], und auch auf den einzelnen Christen werden atl. Einrichtungen übertragen. Er ist das geistige Bundeszelt, in dem ständig die

flagravit incendio; si intuearis in illum principem sacerdotum ... Iesum ... qui cotidie advocatus pro nobis est apud Patrem, ut ... operetur remissionem cotidie peccatorum. ... ille ergo princeps solus est sacerdotum, cui adstant pii sacerdotes in caelestium sacrarium illud altissimum merito proprii cruoris ingressi. illa ergo lex diligenda, in qua verus Hebraeus liber ab omni servitute vitiorum est, in qua magnum sabbatum et inoffensa requies defunctorum, in qua mortui populi semen resuscitatur non conmixtione, sed redemptione fraterna. ibid 21,14(481,13—482,4). Ähnliche Gedanken vom Unvermögen der levitischen Opfer gegenüber der Wahrheit im Opfer Christi in Expl Ps 48,16(CSEL 64,370).

[134] Vgl S 207/23.

[135] Vgl Apol Dav 17,82—84(CSEL 32/II,353f).

[136] Vgl Exp Luc IX,1f(CSEL 32/IV,438); auch Expl Ps 43,58(CSEL 64,302), Expl Ps 47,16f(356f).

geistigen Lichter brennen müssen (vgl. Ex 27,20f), welche die Juden in ihrer buchstäblichen Deutung nicht kennen.[137]

Während Ambrosius bei der Übernahme des Gesetzes in seinen sittlichen Bestimmungen den Wortlaut festhalten kann, wie vor allem das Beispiel des Zinsverbotes erwies, handelt es sich beim atl. Kultgesetz um eine Übernahme, die auf einer Vergeistigung des Gesetzes beruht. Dieses wird vom NT her in Sinn und Bedeutung erkannt und kann so Ausdruck ntl. Wirklichkeit werden.[138] Damit ist eine rein geistige Geltung der atl. Vorschrift festgehalten, jedoch auch bereits die Grenze erreicht, von der aus ein unbedachter Schritt auf das Gebiet wirklicher Anwendung atl. Vorschriften im christlichen Kult führen kann. Ambrosius tut auch diesen bedenklichen Schritt, wenn auch nur in Ansätzen. Die christliche Osterfeier greift die Vorschriften des Paschamahles in der Terminfrage auf.[139] Die Feier des Sabbats bestimmt die des christlichen Sonntages, die Feier des atl. Wochenfestes das christliche Pfingsten.[140] Wenn diese Parallelisierungen noch weitgehend auf dem biblischen Tatbestand und dem historischen Ablauf der Ereignisse beruhen, gibt es auch Anfänge einer Übernahme, die darüber hinausgeht: Die Bischofsweihe hat sich nach dem atl. Vorbild zu richten[141], die ntl. Kleriker werden an den atl. Leviten gemessen[142], wenngleich dabei nicht übersehen wird, daß der levitische Kult nur ein vorbildhafter, der ntl. Kult dagegen der wahre ist, der dann eine entsprechend höhere, von der äußeren Formulierung zum geistigen Sinn aufsteigende Sittlichkeit fordert[143]. Die Standesabsonderung des alten Priestertums wird auch

[137] Vgl Exp Ps 118,14,11(CSEL 62,305).
[138] Das wurde vor allem in dem Exkurs über die atl Sakramente deutlich, wo gezeigt wurde, wie das AT und in ihm das Gesetz mit seinen Bestimmungen geheimnisvoller Hinweis auf die Wirklichkeit des NT war; vgl S 389/91.
[139] Vgl S 424; auch Anm 119.
[140] Vgl Exp Luc VIII,25f(CSEL 32/IV,403), S 81. Ähnlich wird die Feier des christlichen Quadragesimalfastens auf die 40 Tage Fasten des Moses bezogen (vgl Ex 34,28). Da es sich dabei aber um keine Vorschrift aus dem jüdischen Kultbereich handelt, kann dies nur als erläuternder Hinweis vermerkt werden. Vgl Noe 13,44(CSEL 32/I,441f). Zur Beeinflussung der christlichen Liturgie durch die jüdische vgl Daniélou, Liturgie und Bibel, 225—235. Ergänzend ist auf die geistige Übernahme des Sabbats hinzuweisen, vgl zB Expl Ps 47,2(CSEL 64,347), Ep 74,6—8(PL 16,1256) usw; bis hin zur Feier des wahren Sabbats im Himmel, vgl Exp Luc VIII,25(CSEL 32/IV,403), Isaac 6,56(CSEL 32/I,680).
[141] Vgl S 426, Anm 129.
[142] Vgl Off I,50,245—259(PL 16,96—102); Fug 2,6—8(CSEL 32/II,166—168); Ep 33(PL 16,1071—1074). Die Leviten als Beispiel christlicher Haltung überhaupt in Exp Ps 118,8,3—5(CSEL 62,150f). — Auch sonst werden auf das atl Priestertum bezogene Aussagen auf die ntl Priester angewandt. Ambrosius sieht zB Mal 2,7 an sich und alle ntl Priester gerichtet; vgl Sacr I,2,7(CSEL 73,18f). Ähnlich auch das Anm 144 Notierte.
[143] Vgl Off I,50,248(PL 16,97f).

für das Priestertum im NT als maßgebend angesehen[144], obschon auch hier dann das Neue nicht übersehen bleibt, da sich jetzt das (allgemeine) Priestertum auf alle Christen ausweitet[145].

II. Die theologische Bestimmung des Gesetzes im NT

Es wurde bereits deutlich, daß Ambrosius die Übernahme des atl. Gesetzes nicht nur als Tatsache erwähnt oder praktiziert, sondern auch theologisch begründet. Diese Begründung umfaßt auch die Existenz eines ntl. Gesetzes überhaupt, wenngleich dafür nur wenig direkte Äußerungen beigetragen werden können, da die Existenz eines solchen Gesetzes für Ambrosius einfach selbstverständlich ist.[146] Mit der Begründung des ntl. Gesetzes hängt seine nähere Bestimmung zusammen, die nun nach ihren wichtigsten Gesichtspunkten wiedergegeben werden soll. Dabei wird nicht mehr ausdrücklich die Scheidung zwischen übernommenem Gesetz und genuin ntl. Geboten betont, vielmehr wird diese, soweit es auf sie ankommt, wie selbstverständlich in Erscheinung treten.

1. Die Ausstrahlung des atl. Kultgesetzes auf das NT ließ in besonderem Maße den geistigen Sinn jener Vorschriften erkennen und charakterisierte so das Gesetz des NT als das geistige Gesetz. In ihm wird die eigentliche Bedeutung des alten Gesetzes faßbar.

Ein ausführlicher Text aus dem Kommentar zum Gesetzespsalm zeigt diesen Tatbestand. In ihm werden die Juden als schlimme Feinde bezeichnet, über welche der den Sieg davonträgt, der die geistige Funktion des Gesetzes erkennt, »denn was nützt das Gesetz, wenn man das Ende des Gesetzes nicht kennt, wenn man sein Mysterium nicht versteht, um seine Sakramente nicht weiß«[147]. Als Beweis wird das Schlachten des Paschalammes dem Opfer Christi gegenübergestellt, in welchem der Christ das geistige Gesetz erkennt und befolgt: »Was nützt es den Juden, daß sie mit dem Blut des Lammes ihre Häuser und Türpfosten bestreichen? Nichts,

[144] Vgl Exc Fratr II,111(CSEL 73,312f) und Ep 63,50f.59(PL 16,1202f.1204).

[145] Vgl Myst 6,29f(CSEL 73,101); Exp Luc II,87(CSEL 32/IV,91); V,33(195); VIII,52(417); auch Cain II,3,11(CSEL 32/I,387), Fug 2,6(CSEL 32/II,167).

[146] Die Begründung für die Existenz des ntl Gesetzes beschränkt sich darauf, zu zeigen, daß allgemein ein Gesetz notwendig ist, wie das zB in den einleitenden Abschnitten von Iac I der Fall ist; vgl S 119f. Dazu kommen dann Aussagen, die von Gott ganz allgemein als von einem sprechen, der Befehle und Anordnungen gibt; vgl zB Spir II,13,148(CSEL 79,145), 13,153(147), auch 12,130(137). Die wesentlichen Gedanken über die Existenz des ntl Gesetzes finden sich S 412/14.

[147] quid ergo prodest lex, si finem legis ignores, si mysterium nescias, si sacramenta non noveris. Exp Ps 118,13,6(CSEL 62,285,1f).

denn Hölzer und Steine können ihnen keinen Nutzen bringen. Uns aber nützt alles Mysterium, indem wir glauben, daß es mit der geistigen Gnade unvereinbar ist, unsere Wohnungen mit dem Blut eines Tieres zu bestreichen und unseren Mund nicht mit Blut in Berührung kommen lassen. Vielmehr weihen wir unseren Leib durch das Sakrament des Kreuzes unseres Herrn und heiligen die Reden des Mundes durch das Bekenntnis des Todes unseres Herrn Jesus Christus.«[148] Ähnlich wird das Verhalten bei der Annahme eines Sklaven (vgl. Ex 21,6) und bei der Beschneidung beurteilt: »Sie verstehen einfach nicht, was das Gesetz meint. Das sind alles Zeichen, aber nicht die Wahrheit. Wohl versteht es der, der sein Herz durch die geistige Beschneidung reinigt, um allen Unrat des körperlichen Makels zu reinigen. Der versteht es, der die Ahle und das Ohr (vgl. Ex 21,6) mit der Kraft des Verstandes übersteigt und die Seele, die das Schwert durchdrang, um die Geheimnisse des Herzens zu offenbaren (vgl. Lk 2,35), durch den Preis ewiger Freiheit erhebt; der sie durch das geistige Mysterium heiligt, indem er alle zu erforschenden Aussprüche, die er mit dem Ohr seiner Tugend aufnimmt, sorgfältig beachtet.«[149] Das Gebot der ungesäuerten Brote wird in ähnlicher Weise behandelt.[150] Die in all diesen Aussagen ausgesprochene Befolgung des geistigen Gesetzes durch den Christen wird dann ausdrücklich formuliert: »Das ist dem Juden gesagt, und der Christ hat es gehört, weil der Jude, während die Ahle sein Ohr durchbohrt, mit seinem verletzten Ohr nicht hören konnte. Nicht die Ahle des Gesetzes, sondern die seiner Dummheit verletzte sein Ohr, ... wollte er doch lieber dem Eisen als dem Wort glauben.«[151] Daß dann das von den Christen beachtete geistige Gesetz als bleibender Anspruch an die Adresse

[148] quid proficiunt Iudaei, quod sanguine agni domos et postes suos inliniunt? nihil utique, quoniam ligna his aut saxa prodesse non possunt. nobis proficit omne mysterium, qui abhorrere credimus a gratia spiritali, ut habitationes nostras sanguine pecudis cruentemus et ne ora nostra cruore tingamus. sed corpora nostra sacramento crucis dominicae consecramus et confessione mortis domini nostri Iesu Christi sanctificamus oris adloquia. ibid (285,4—11).

[149] non intellegunt penitus, quid lex divina discernat. signa sunt ista, non veritas. sed ille intellegit, qui cor suum spiritali circumcisione castificat, ut conluviem omnem corporae labis emundet. ille intellegit qui subulam et aurem mentis vigore transcendit et illam animam, quam pertransivit gladius ad revelanda cordis occulta, perpetuae praemio libertatis attollit vel examinandis sermonibus sollicite serviens, quoscumque virtutis suae aure susceperit, mysterio sanctificat spiritali. ibid (285,14—21).

[150] Vgl ibid (285,22—25).

[151] Iudaeo ista dicta sunt et Christianus audivit, quia, dum aurem suam subula illa pertundit, audire non potuit vulneratam aurem gerens; non legis, sed stultitiae suae subula cruentavit aurem suam. ...maluit enim in ferrum quam in verbum credere. ibid (285,25—286,4). Zur Hinwendung zum Eisengriffel statt zum Wort vgl Noe 13,45(CSEL 32/I,443), S 8, Anm 36 und S 9, Anm 39.

des Juden gerichtet bleibt, zeigt die Mahnung: »Er nehme Gottes Wort, das zweifach geschliffene Schwert (vgl. Offbg 1,16), und aus dem göttlichen Mund lasse er sich über das Gebot des Herrn belehren, die Vorschrift des Gesetzes zu erkennen, welches nicht die Befolgung einer zeitlichen Feier haben, sondern mit dem Saft der geistigen Gnade heilbringende und bleibende Heilmittel eingeben will.« [152]
In diesem Text wird in einer umfassenden Weise das Problem des geistigen Gesetzes vorgelegt. Es besagt zunächst den geistigen Inhalt der atl. Vorschrift, der vom materiellen Geschehen zu einer geistigen Tat führen soll, die letztlich erst in Christus möglich wird. Während die Juden diesen Sinn nicht verstehen, erkennen ihn die Christen und halten so das Gesetz in seiner eigentlichen Geltung fest. Der im geistigen Sinn ausgesprochene Sieg über die Sünde wird von den Christen als Aufforderung erkannt und in der Gnade Christi verwirklicht. Als bleibende Mahnung an die Adresse der Juden gerichtet ist das geistige Gesetz auch für sie noch eine Möglichkeit, der Rettung teilhaftig zu werden. Ohne die konkrete Formulierung des Gesetzes beizubehalten, bleibt das Gesetz als geistiges Gesetz in seiner Forderung und Funktion bestehen.
Diese Konzeption zeigt sich dann an einer ganzen Reihe von ehemaligen Gesetzesbestimmungen. So ist das Verbot, die Kleider des anderen Geschlechtes zu tragen (vgl. Dt 22,5), ein Verbot, das Gehaben und die Eigentümlichkeiten des anderen Geschlechtes zu übernehmen. Es gilt weiter und wird von der Natur wie auch von den Forderungen des Apostels aufgegriffen (vgl. 1 Kor 14,34f; 1 Tim 2,11f und 1 Kor 11,13—15). [153] Die Reinheitsvorschrift hinsichtlich der Berührung von Toten (vgl. Nm 19,11) gilt für den Christen weiter als Aufforderung zur Überwindung der Sünde, was sie von jeher war. [154] Das gleiche gilt für die alte Gesetzgebung hinsichtlich der Beschneidung und des Sabbats. [155] Im Bild von der mehrfachen Ehe wurde bei der Deutung der Frau, die sieben Brüder geheiratet hatte, ganz allgemein der bleibende Anspruch des Gesetzes an die Kirche ausgesagt. Dort wird die Forderung erhoben, die Kirche habe die Bücher des Gesetzes zu hegen, wobei die ganze Auslegung zeigt, daß es sich hierbei um das geistig interpretierte mosaische Gesetz handelt. [156]

[152] sumat dei verbum, gladium bis acutum, et ex illo divino ore doceatur mandatum domini, praescriptum legis agnoscere, quod non temporalis habeat observantiam celebritatis, sed salutaria et sempiterna remedia suco gratiae spiritalis infundat. Exp Ps 118,13,6(CSEL 62,286,12—15).
[153] Vgl Ep 69,1—7(PL 16,1232f).
[154] Vgl Exp Ps 118,3,11—13(CSEL 62,46—48).
[155] Vgl Ep 74,4f(PL 16,1255f); S 100f.
[156] Vgl Exp Luc IX,39(CSEL 32/IV,453f), S 60f.

So ist es dem Christen aufgetragen, den Weg des Gesetzes zu gehen. Nicht nur im Sinn einer Annahme des Gesetzes als heilsgeschichtlichen Faktors, sondern einer Verpflichtung, sich an Gottes Gebote zu halten.[157] Ambrosius bringt eine kühne Interpretation des ‚Sauerteiges der Pharisäer und Sadduzäer' (vgl. Mt 16,11) und zeigt in ihr die Vergeistigung des Gesetzes, die Altes und Neues umfaßt, das Alte durch das Neue erklärt und erhalten werden läßt: Die Kirche nimmt den Sauerteig der Lehre der Pharisäer und der Deutung der Sadduzäer und mengt sie unter das Mehl ihrer Lehre, »wenn sie den harten Buchstaben des Gesetzes in der geistigen Deutung aufgeweicht und gleichsam auf der Mühle ihrer Darstellung gemahlen hat, indem sie aus den Hülsen der Buchstaben das verborgene Innere der Geheimnisse hervorbrachte und den Glauben an die Auferstehung hinzufügte«[158]. Damit ist gezeigt, wie das theologische Axiom vom geistigen Gesetz auf die Lehre der Testamente als solche ausgedehnt wird. Das gleiche gilt dann auch von der Hl. Schrift, auf die kurz und ergänzend hingewiesen werden muß. Auch sie ist gekennzeichnet durch den Unterschied zwischen Buchstaben und Geist[159], wobei die Erkenntnis des Buchstabens nicht genügt[160], die des Geistes im eigentlichen Sinn aber dem NT vorbehalten ist[161]. Dieses übernimmt die Hl. Schrift des AT[162] und kann die vom Geist geschriebene, selbst im Besitz des Hl. Geistes, wie einen Spiegel benutzen[163].

2. Das geistige Gesetz ist das Gesetz Christi. Hinter der Aussage vom geistigen Gesetz des AT steht die Überzeugung von der Autorschaft Gottes, die letzter Grund für die bleibende Geltung des Gesetzes im NT ist. Das Gesetz stammt von Gott bzw. von Christus oder dem Hl. Geist. Das Gesetz ist vom Finger Gottes geschrieben, vom Hl. Geist, weshalb es selbst geistig ist.[164] Grund dafür ist die Geistigkeit Gottes.[165]

[157] Vgl Exp Ps 118,5,24(CSEL 62,94); Exp Luc VII,166f(CSEL 32/IV,356); Exc Fratr II,107f(CSEL 73,309) usw. Gut ausgedrückt im Bild der 18 Jahre lang gekrümmten Frau (vgl Lk 13,11), die für die Kirche steht und die Gebote des AT und die Ordnung des NT halten muß; vgl Exp Luc VII,173 (CSEL 32/IV,359).

[158] ... cum litteram legis duriorem spiritali interpretatione mollivit, et velut mola quadam suae disputationis infregit, proferens velut de folliculis litterarum mysteriorum interna secreta et resurrectionis fidem adstruens. Paenit I,15,82(CSEL 73,157,40—158,43).

[159] Vgl zB Exp Ps 118,16,27(CSEL 62,366).

[160] Vgl zB ibid 16,18(362); Exp Luc III,28(CSEL 32/IV,119); V,94(219); VII, 13(288).

[161] Vgl Expl Ps 43,57(CSEL 64,301).

[162] Vgl das Bild vom Raub und der Beute, die den Juden abgenommen wird: Exp Ps 118,21,10—12(CSEL 62,478—480). S 414.

[163] Vgl Spir III,14,102(CSEL 79,192f).

[164] Vgl Exp Ps 118,15,9(CSEL 62,334f).

[165] Vgl Expl Ps 43,66(CSEL 64,309,10—12).

Das geistige Gesetz, das zu Christus führt, sind die Gebote des Herrn selbst[166], der das Gesetz mit seinem Finger geschrieben hat[167]. Christus wird mit dem geistigen Gesetz sogar identifiziert, wenn es von beiden heißt, daß sie ursprünglich das Haupt der Synagoge waren.[168] So wird das Gesetz zum Gesetz Christi. Dieser Begriff spricht zunächst die bereits erwähnte Überzeugung aus, daß das atl. Gesetz von Christus gegeben ist, hat aber zugleich und mit besonderem Nachdruck die Tatsache zum Inhalt, daß erst unter Christus, und d. h. in diesem Falle im NT, das Gesetz in seiner eigentlichen Form da ist. Ambrosius wendet so den Psalmvers 118,113: ‚Die Ungerechten hasse ich, dein Gesetz aber liebe ich' auf die Christen an, die jene hassen müssen, welche die Gebote des Gesetzes durch ihre Taten bekämpfen und so außerhalb des Gesetzes stehen. Christen, die sich so verhalten, leben nach Christi Gesetz.[169]

Im Kommentar zum Gesetzespsalm findet dieser Tatbestand in einer Reihe von Aussagen nähere Entfaltung. Schon das mosaische Gesetz kennt das mandatum maximum (vgl. Mt 22,38) der absoluten Gottesliebe. Es wird beispielhaft erfüllt von David, von Petrus und der Mutter des Herrn. Petrus tut das aus Liebe zu Christus und dem Willen des Herrn (vgl. Jo 21,15), während Maria aus der gleichen Liebe alle seine Worte in ihrem Herzen bewahrt (vgl. Lk 2,19). Jenes Gebot wird so zum Gesetz des Herrn, d. h. zum Gesetz Christi.[170] Besagt das vom Text her zunächst nicht mehr als eine Übernahme des Gesetzes aus dem AT und seine neue Formulierung in Christus bzw. die Gegenwart dieses Gebotes im AT und NT, so geben andere Aussagen eine entsprechende Differenzierung.
Wird in dem genannten Text bereits eine Abwendung vom mosaischen Gesetz spürbar, wenn es heißt, daß der, welcher Gott liebt, seine Befehle spontan und nicht gezwungen erfüllt und so durch Christus von einem Knecht zum Freien wird[171], dann gibt das dort Folgende deutlich zu erkennen, daß allein der Christ eine solche Haltung zeigt, »der durch die Erkenntnis des Gesetzes bereits große Fortschritte gemacht hat, der nicht ängstlichen Herzens die Strafe des Gesetzes fürchtet, sondern die göttlichen

[166] Vgl Exp Ps 118,5,24(CSEL 62,94); 1,7f(9f).
[167] Vgl Ep 26,14(PL 16,1045); auch Exp Ps 118,15,9(CSEL 62,334f). Daß Christus das Gesetz gegeben hat, wurde bereits vermerkt, S 335f.
[168] Vgl Expl Ps 43,63(CSEL 64,306).
[169] Vgl Exp Ps 118,19,35(CSEL 62,440). Ähnlich werden Christus und das Gesetz Leben genannt; vgl ibid 15,21(341).
[170] Vgl ibid 13,3(283); auch die Gleichsetzung von lex und praeceptum domini in Helia 20,75(CSEL 32/II,457,13).
[171] Vgl Exp Ps 118,13,3(CSEL 62,283).

Geheimnisse des wahren Hebräers, des wahren Sabbats und der wahren Erlösung in standhafter Zuneigung erforscht«[172]. Das Gesetz Christi, greifbar vor allem im Liebesgebot, wird so den Christen zuerkannt. Es ist das Gesetz Gottes, welches infolge der Befreiungstat Christi vom Christen allein in der rechten Weise erkannt und befolgt wird. Es wird zum wahren Gesetz und ist (wie etwas später gesagt wird) mit dem den Heiden gegebenen Evangelium identisch: »Mit Recht wich das Volk der Heiden nicht von den Gerichten Gottes ab, so daß es sagen konnte: ‚Denn du hast mir das Gesetz gegeben' (Ps 118,112). Nicht durch Moses, nicht durch die Propheten, sondern du selbst hast durch dich, Jesus, mir das Gesetz gegeben, d. h. das Evangelium.«[173] Die Heiden haben ihren Schritt nicht von Gottes Weg abzulenken, »haben aber nicht nur den Wegen des alten Gesetzes vom Sinai, sondern auch denen des neuen Gesetzes zu folgen nach der Klarheit des Evangeliums. Denn es gibt auch das Gesetz des Evangeliums, von dem dieser Prophet (David) früher sagt: ‚Herr, stelle einen Gesetzgeber über sie, damit die Heiden erkennen, daß sie Menschen sind' (Ps 9,21).«[174] Durch die Bindung dieser Prophetie des Psalmisten an die Ankunft Christi erweist sich auch das Evangelium, das ausdrücklich das neue Gesetz genannt wird, als Christi Gesetz; es ergeht an die Heiden, die es vorher nicht hatten.[175]

Der Begriff des Gesetzes Christi umfaßt die ganze Geschichte des Gesetzes. Wie er diese Geschichte zum Abschluß bringt, zeigt die Erklärung des Psalmverses: ‚Dein Gesetz habe ich immer beachtet, in Ewigkeit von Weltzeit zu Weltzeit' (vgl. Ps 118,44). Ambrosius versteht u. a. das ‚immer' als ‚in allem', was er von der griechischen Form des διὰ παντός her verständlich macht, und sagt, daß der das Gesetz in allem erfüllt, »der, da er im Gesetz erzogen und unter dem Gesetz geboren ist, den Pfad seiner Gottesverehrung über das Gesetz hinaus lenkt und — zwar befreit vom Gesetz, denn Christus hat uns vom Fluch der Sünde losgekauft (Gal 3,13) —

[172] ... qui multum iam legis cognitione profecerit, qui non poenam legis pavido corde formidet, sed divina mysteria veri Hebraei, veri sabbati, verae remissionis intrepido rimetur affectu. ibid 4(283,24—27).

[173] merito ergo non declinavit a iudiciis dei populus nationum, qui potest dicere: ‚quoniam tu legem posuisti mihi'. non per Moysen, non per prophetas, sed ipse per te, Iesu, legem posuisti mihi, h.e. evangelium. ibid 21(294,8—11). Daß die Erlösung durch Christus mit dem Erlaß eines neuen Gesetzes verbunden ist, zeigt Expl Ps 43,11(CSEL 64,269).

[174] ... sed semitis non solum veteris in Sina, sed etiam novae legis insistere secundum evangelii claritatem. est etiam evangelii lex, de qua dicit in superioribus hic propheta: ‚constitue, domine, legislatorem super eos, sciant gentes quoniam homines sunt.' Exp Ps 118,13,18f(CSEL 62,293,1—6). Das Evangelium erscheint mit dem Gesetz identifiziert im Begriff der Wahrheit; ibid 11,20(245f).

[175] Vgl ibid 13,20(293f).

nicht ohne Gesetz Gottes, sondern im Gesetz Christi geschaffen ist«[176]. Eine klare Aussage über das fortschreitend existente Gesetz, das in der Befreiung vom mosaischen Gesetz durch Christus seinen Höhepunkt findet, da diese Befreiung keine Befreiung vom Gesetz, sondern zum Gesetz Christi hin darstellt, das sich so einfach als das neue Gesetz[177] offenbart.

3. Mit dem letzten Gedanken war die Vorstellung von einer Entwicklung verbunden, die deutlich macht, daß nicht einfach alles beim alten bleibt, daß das neue Gesetz des Evangeliums sich nicht auf eine einfache Wiederentdeckung des atl. Gesetzes beschränkt oder eine unbesehene Übernahme des mosaischen Gesetzes besagt. Das Gesetz des Evangeliums ist das vollkommenere Gesetz.

Ambrosius kommt oft auf die Überlegenheit des ntl. Gesetzes gegenüber dem des AT zu sprechen. Die Überlegenheit der Ordnung des NT zeigte sich eindringlich in der Darlegung über die atl. Sakramente, denen die des NT als perfectiora oder meliora sacramenta gegenüberstehen[178], wie ja auch die Hl. Schrift das Neue Testament als ein testamentum melior (vgl. Hebr 7,22) dem Alten gegenüberstellt[179]. Wenngleich dieser Begriff der Überlegenheit nicht auf das Gesetz als solches angewendet scheint, findet er sich häufig auf die Gebote und einzelnen Gesetzesvorschriften bezogen.
Die Überlegenheit des Evangelischen Gesetzes äußert sich zunächst in einer Reihe allgemeiner Aussagen. Es heißt, daß Gottes Worte auf Erden nur im Schatten beobachtet werden, daß dieser Schatten aber im Evangelium ein anderer ist als im Gesetz und sich durch eine größere Nähe zu Christus auszeichnet.[180] Auch werden Gottes Gerichte durch die Milde des Evangeliums besser gelehrt als durch die Strenge des Gesetzes.[181] Die gleiche Steigerung spricht sich in dem Satz aus, der Gottes Wort im Gesetz als eine Laterne sieht, während es im Evangelium als großes Licht aufleuchtet.[182] Hinter diesem Aufstieg steht der Gedanke von der

[176] ... qui, cum sit eruditus in lege, sub lege natus et supra legem devotionis suae gradum provehens — liberatus a lege, ‚Christus enim nos redemit a maledicto legis' — non sine lege dei, sed in lege factus est Christi. ibid 6,30(123); ähnlich Iac I,3,12(CSEL 32/II,12f).
[177] Vgl Anm 174. Auch in Ep 44,18f(PL 16,1141) wird die Vorstellung vom neuen Priester usw mit der des supra legem esse verbunden, was hier von der lex Christi ausgesagt wird.
[178] Vgl den Exkurs über die atl Sakramente, besonders S 392/402, 403, Anm 90.
[179] Ambrosius zitiert den Vers in Fid III,11,76(CSEL 78,136), ohne aber auf diese Gegenüberstellung einzugehen, die im Kontext nicht interessiert.
[180] Vgl Exp Ps 118,3,19(CSEL 62,51), S 218f.
[181] Vgl ibid 9,16(199).
[182] Vgl ibid 14,9(303).

Pädagogik Gottes, der von leichten Geboten zu Schwererem hinführt. Diese Gewöhnung ist allgemeines Gesetz[183] und zeigt sich bereits in der Gesetzgebung im Paradies[184], wie sie dann auch den Fortschritt vom Gesetz zum Evangelium kennzeichnet[185].
Der hier ausgesagte Fortschritt äußert sich in einer reichen Terminologie. Mit dem Aufstieg zur Vollkommenheit des Glaubens im Evangelium sind die perfectionis praecepta verbunden[186], wobei der perfectio im Evangelium die portio des Gesetzes gegenübersteht, die sich in Beschneidung und Sabbatverpflichtung äußert[187]. Ähnliches besagt der Begriff der perfectiora praecepta, die dem Evangelium reserviert sind.[188] Die in diesen Aussagen mitgedachte Erfüllung des Gesetzes zeigt sich in den praecepta, quibus lex adimpletur.[189] Sie haben einen weiteren Geltungsbereich und werden so zu den validiora praecepta.[190] Bei ihnen handelt es sich nicht nur um eine Intensivierung der atl. Vorschriften, sondern um neue Forderungen. Das neue Gesetz bringt nicht nur neue Klarheit[191], sondern die novarum virtutum praecepta, denen die novi mores der Christen antworten[192]. Es ist das dem alten Gesetz gegenüberstehende magnum praeceptum oder das jenes Gesetz überbietende praeceptum praeceptorum.[193]

Es bleibt noch die Aufgabe, den Inhalt des vollkommeneren Gesetzes zu bestimmen. Immer wieder ist ganz allgemein von der Vervollkommnung der Gebote die Rede. Das gilt z. B. von dem magnum praeceptum, wenn dieses auf das ‚Ich aber sage euch' (vgl. Mt 5) bezogen wird und nur die darin ausgesprochene Überbietung der atl. Forderung, nicht aber deren konkreten Inhalt ins Auge faßt.[194] Das gleiche ist bei der Bemerkung der Fall, daß Lukas wie Matthäus ihre Leser anspornen, über das Gesetz hinauszugehen und die Tugend zu üben.[195] Daneben wird die neue Form des Gesetzes und der göttlichen Forderung aber auch konkret genannt. In ihr ist nicht nur der Ehebruch, sondern auch die bloße Begierde getroffen[196], ist die Forderung zur Nachfolge des Herrn

[183] Vgl Expl Ps 1,18(CSEL 64,13).
[184] Vgl Exp Ps 118,19,44(CSEL 62,444).
[185] Vgl Expl Ps 1,19(CSEL 64,14).
[186] Vgl Ep 77,9(PL 16,1266).
[187] Vgl Ep 74,5(1256).
[188] Vgl Exp Ps 118,16,18(CSEL 62,362,16); Ep 74,2(PL 16,1255).
[189] Vgl Exp Ps 118,11,28(CSEL 62,251,8f).
[190] Vgl ibid 17,10(382,18f).
[191] Vgl ibid 13,18(293).
[192] Vgl Expl Ps 39,3(CSEL 64,215,20—22).
[193] Vgl Exp Ps 118,5,24(CSEL 62,94,25,28).
[194] Vgl ibid (94).
[195] Vgl Exp Luc V,72(CSEL 32/IV,210).
[196] Vgl Exp Ps 118,11,28(CSEL 62,251), Anm 189.

in seinem Kreuz gemeint[197], die Notwendigkeit, vom Erlaubten zum Billigen vorzudringen[198], womit dann bereits das Liebesgebot berührt ist, das in der Mehrzahl der Aussagen von den vollkommenen Geboten angesprochen bleibt. Gegenüber der Forderung des Gesetzes nach der Nächstenliebe (vgl. Lv 19,18) verlangt das Evangelium die Feindesliebe.[199] In den Seligpreisungen entstehen so im Evangelium gegenüber dem Gesetz die caritatis praecepta.[200] Im Liebesgebot überschreitet der Herr die Forderung des Gesetzes wie der heidnischen Philosophie[201], so wie in der Liebe und der Tugend der Christen auch das Naturrecht überboten wird[202]. Das Gebot des Herrn wie auch sein Beispiel gehen auf die verzeihende Liebe.[203] Er setzt an die Stelle der Vergeltung und Strenge des AT seine Hingabe.[204] Damit ist keine Verflachung der Sittlichkeit gegeben, vielmehr umfaßt dieser Fortschritt von den minora zu den potiora einschneidende Forderungen, welche die Ordnung der Natur, die in ihren Begierden beim atl. Gesetz noch weitgehend Berücksichtigung fand, überwinden sollen.[205]

Die Überbietung der atl. Gebote durch die des NT, und da besonders wieder durch das Liebesgebot[206], bringt bei der andererseits festgehaltenen Geltung des atl. Gesetzes in seinen sittlichen Forderungen[207] die Konsequenz, daß der Aufstieg von der Sittlichkeit des Gesetzes zu der eigentlichen Sittlichkeit des Evangeliums auch dem Christen aufgetragen bleibt. Auch im NT gibt es noch den Fortschritt von einer Haltung der Vergeltung zu der der selbstlosen Liebe.[208] Auch im NT bleibt die ‚Strenge des Stockes' erhalten, wenngleich sie von der Liebe gemildert ist, wie das Beispiel des Apostels Paulus gegenüber den Korinthern deutlich zu erkennen gibt (vgl. 1 Kor 4,21; 2 Kor 1,23).[209] Der Aufstieg muß von der im Begriff des Gesetzes gefaßten Abkehr vom Bösen zur positiven Übung der Tugend führen.[210] Auch im NT gibt es

197 Vgl ibid 16,18(362), Anm 188.
198 Vgl Exp Luc VII,186(CSEL 32/IV,366). Darin liegt ein Fortschritt beschlossen über das Gesetz hinaus auf die Tugend hin.
199 Vgl Exp Ps 118,17,10(CSEL 62,382).
200 Vgl Exp Luc V,73(CSEL 32/IV,210f).
201 Vgl ibid 76(212).
202 Vgl ibid 75(211).
203 Vgl ibid VII,59(306).
204 Vgl ibid 60f(307).
205 Vgl ibid VIII,1(392).
206 Dieses wird auch sonst als Fortschritt über das AT hinaus vermerkt; vgl zB ibid V,77(212), Ep 77,9(PL 16,1266). Dabei wird auf das Beispiel des Herrn selbst verwiesen, zB Exp Luc V,77f(CSEL 32/IV,212f).
207 Vgl S 414/16.
208 Vgl die von stoischen Gedanken nicht unbeeinflußte Darstellung in Off I,48,232—234(PL 16,92).
209 Vgl Exp Luc VII,61(CSEL 32/IV,307f).
210 Vgl ibid V,72(210).

sublimia et alta praecepta, die ein Fortschreiten zu einer höheren Vollkommenheit unterstellen[211] und die mit der ‚festen Nahrung' von 1 Kor 3,2 verglichen werden können[212]. In dieser Tatsache wird die allgemeinmenschliche Situation des Unvollkommenen greifbar, die bei Ambrosius im Umbra-Imago-Veritas-Schema ihren bleibenden Ausdruck gefunden hat, sich aber auch in dem bei ihm immer wieder auffindbaren Umschwung niederschlägt, der aus der Heilsgeschichte Bekehrungsgeschichte werden läßt, indem er die Situationen der Heilsgeschichte auch im Geschehen des einzelnen nachzeichnet.

Einen guten Einblick in die besondere Situation des Gesetzes zur Zeit des NT gibt auch die Auffassung des Bischofs von den Evangelischen Räten, die noch kurz vorgelegt werden muß. In seiner Schrift De viduis greift Ambrosius die Auseinandersetzung um Ehe und Jungfräulichkeit auf. Er lobt die Ehe, zieht aber die Unversehrtheit vor, wobei die Freiwilligkeit der Ehelosigkeit betont wird. Damit kommt Ambrosius auf den Unterschied zwischen Gebot und Rat zu sprechen: »Ein Gebot wird an Untergebene erlassen, ein Rat aber Freunden gegeben. Wo ein Gebot ist, dort ist ein Gesetz, wo ein Rat, dort ist Gnade. Das Gebot wird erlassen, damit es zur Natur zurückrufe, der Rat, damit er zur Gnade ansporne.«[213] Somit gibt es innerhalb des NT im Bereich des Sittlichen Situationen, die der von Gesetz und Gnade entsprechen. Es ist eine Wiederholung der heilgeschichtlichen Wirklichkeit, auf die eigens zurückgegriffen wird: »Daher wurde das Gesetz den Juden gegeben, die Gnade aber Erwählteren vorbehalten. Das Gesetz wurde erlassen, damit es die, welche sich von den Grenzen der Natur aus Eifer für die Schuld entfernen, durch den Schrecken vor der Strafe zum Gehorsam gegenüber der Natur zurückrufe. Die Gnade, damit sie die Erwählten bald durch den Eifer für das Gute, bald auch durch in Aussicht gestellten Lohn ansporne.«[214] Damit ist deutlich ein Gegensatz ausgesprochen, der

[211] Vgl Expl Ps 47,24(CSEL 64,360), wonach Paulus den einen schlicht die Christustatsache predigt, anderen aber Einblick in die tiefe Weisheit vermittelt.

[212] Vgl Exp Luc V,72(CSEL 32/IV,210).

[213] etenim praeceptum in subditos fertur, consilium amicis datur. ubi praeceptum est, ibi lex est; ubi consilium, ibi gratia est. praeceptum, ut ad naturam re — vocet, consilium, ut ad gratiam pro — vocet. Vid 12,72(PL 16,256). Das lateinische Wortspiel ist im Deutschen nicht wiederzugeben, obwohl auch hier die gegenläufige Richtung von zurückrufen und anspornen klar ausgedrückt ist. Ähnl. Ep 42,3(PL 16,1124): illa (sc uxor) sub lege, ista (sc virgo) sub gratia.

[214] et ideo lex Iudaeis lata est, gratia autem electoribus reservata est. lex, ut a naturae finibus culpae studio demeantes ad naturae observantiam poenae terrore re — vocaret: gratia autem, ut electos cum studio bonorum, tum propositis etiam praemiis pro — vocaret. Vid 12,72(PL 16,256).

sich in zwei Begriffsreihen zeigt: praeceptum — subditus (vgl. servus) — lex — revocatio steht gegenüber consilium — amicus (vgl. liber) — gratia — provocatio. Beide werden in eine Einheit aufgenommen, da sich Gesetz und Gnade an den gleichen Menschen wenden, wie es im Evangelium am Beispiel des reichen Jünglings (vgl. Mt 19,18—21) deutlich wird: »Sobald dieser gesagt, er habe die Gebote des Gesetzes erfüllt, wird ihm der Rat gegeben, alles zu verkaufen und dem Herrn zu folgen. Das wird ihm nicht durch ein Gebot befohlen, sondern durch einen Rat angetragen. Es gibt nämlich eine doppelte Form des Auftrages, eine gebotene und eine freiwillige... So können die, welche das Gebot erfüllt haben, sagen: ‚Unnütze Knechte sind wir, wir haben getan, was wir tun mußten' (Lk 17,10). Das sagt aber die Jungfrau nicht; nicht der, welcher seine Güter verkauft hat, vielmehr erwartet er gleichsam einen zurückgelegten Lohn, wie der Apostel, der da sagt: ‚Siehe, wir haben alles zurückgelassen, und wir sind dir gefolgt, was werden wir also erhalten' (Mt 19,26).« [215]
Ein interessantes Beispiel, das zweierlei aussagt. Einmal: es gibt auch innerhalb der ntl. und evangelischen Ordnung einen Fortschritt vom Gesetz zur Gnade. Er äußert sich im Weiterschreiten vom Gebot zum Rat, von der Verpflichtung zum freiwilligen Dienst oder (wie es die Erklärung des 47. Psalmes bringt) von einfachen zu höheren und komplizierteren Geboten, die nicht für alle verbindlich sind, weil sie nicht von allen erfaßt werden [216]. Zum anderen: in diesem Fortschritt spiegelt sich die Heilsgeschichte und die in ihr stattfindende Ablösung des Gesetzes durch die Gnade. Das zeigt sich auch besonders in der Erklärung des 1. Psalmes, wo unterschieden wird, daß man sich zunächst von der Sünde lösen und dann der Tugend zuwenden muß, und wo das erste mit der Haltung des Gesetzes, das zweite mit der des Evangeliums identifiziert wird. Dabei erscheint auch hier wieder beides in die Bekehrungsgeschichte, d. h. in den Werdegang des einzelnen Christen eingebaut. [217] Es ist selbstverständlich, daß eine solche

[215] at vero cum se praecepta legis memorasset implesse, consilium eidem datur, ut vendat omnia et sequatur dominum; haec enim non praecepto imperantur, sed pro consilio deferuntur. duplex namque forma mandati est: una praeceptiva, altera voluntaria. ... itaque qui praeceptum impleverint, possunt dicere: ‚servi inutiles sumus: quod debuimus facere fecimus.' hoc virgo non dicit, non dicit ille qui bona sua vendidit: sed quasi reposita exspectat praemia, sicut sanctus apostolus qui ait: ‚ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te, quid ergo nobis erit?' ibid 73f(256f).

[216] Vgl Expl Ps 47,24(CSEL 64,360), S 439, Anm 211. Einen ähnlichen Fortschritt vermerkt auch Exp Ps 118,16,44(CSEL 62,376): wenn schon das Gesetz (dh die Befolgung der Gebote Gottes) rein macht, dann deckt die Caritas erst recht die Menge der Sünden zu, da sie die Erfüllung des Gesetzes ist.

[217] Vgl Expl Ps 1,18f(CSEL 64,13f).

Betrachtungsweise die heilsgeschichtliche Rolle des Gesetzes mehr nach ihrer positiven Seite beachtet, die nicht abgeschafft wird. Ja das Gesetz verdient einen gewissen Vorzug, weil es eben alle verpflichtet, während der Rat eine Sache freier Wahl ist.[218] In den Räten gipfelt jener Aufstieg vom Gesetz zur Gnade, der aber nicht nur in den Räten, sondern in der Sittlichkeit des NT selbst zu fassen ist.

Zu den officia perfecta gehört nicht nur die Aufforderung zur Nachfolge Christi in der Armut, sondern auch die Feindesliebe in ihren verschiedenen Formen und die Barmherzigkeit.[219] Auch oben wurde bereits hervorgehoben, daß die sittliche Verpflichtung des NT über die in Geltung bleibenden Forderungen des AT im Dekalog hinausgeht.[220] Der sich in dieser vollkommeneren Sittlichkeit widerspiegelnde Aufstieg von Gesetz zur Gnade ist ein bekehrungsgeschichtlicher Aufstieg, der nicht nur den Evangelischen Räten vorbehalten ist[221], sondern das ganze christliche Volk erfaßt. Das Gesetz hat seine bleibende Bedeutung im Aufstieg zur Gnade; wie das Gesetz dem Herrn, so muß die Buße der Gnade vorangehen.[222] Ähnlich scheint eine Bemerkung aus Brief 76 zu verstehen zu sein, wonach das Gesetz die Aufgabe hat, die Sünde zu meiden, während die Gnade den Kampf gegen die Dämonen führt.[223] In

[218] Vgl Vid 13,80(PL 16,259).

[219] Vgl Off I,11,36—38(PL 16,34). Das Urteil von Schmidt, Ambrosius, Sein Werk De Officiis libri III und die Stoa, 23, ist nicht ganz zutreffend, wenn er sagt, Ambrosius habe die stoische Unterscheidung der officia media und perfecta mit den sogenannten consilia evangelica verquickt. Vielmehr will Ambrosius mit dieser Unterscheidung die gesetzliche und die evangelische Sittlichkeit fassen, wobei letztere sich besonders auch im Liebesgebot äußert, zu dessen Erfüllung jeder Christ gelangen muß. Die Räte sind nur ein Sonderfall, eine Vollkommenheit besonderer, eigener Art. Vgl Anm 221.

[220] Vgl 437f. Die Sittlichkeit des Evangeliums darf nicht zum Legalismus werden, die heilsame Furcht als Anfang der Weisheit nicht zu immer härteren Geboten führen, sondern muß zur Weisheit aufsteigen; vgl Exp Ps 118,5,37f (CSEL 62,102f).

[221] Auch Flückiger, Geschichte des Naturrechtes I,373—375, übersieht, daß das Liebesgebot ein officium perfectum ist (vgl Anm 219). Die Unterscheidung zwischen officia perfecta und officia media ist nicht identisch mit der von Räten und Geboten, sondern besagt eine Wiederholung des Aufstieges von atl Sittlichkeit zu der des NT im Leben des einzelnen. Hinter den Aussagen des Ambrosius wird immer der heilsgeschichtliche Aufstieg sichtbar, der im Einzelleben nachgezeichnet wird. Die Evangelischen Räte sind ein Sonderfall dieses Aufstieges. Wenn Vid 12,72—74(PL 16,256f) für den Aufstieg vom Gesetz zur Gnade das Liebesgebot nicht erwähnt wird, dann deswegen, weil es sich um eine Darstellung der Vorzüge der Räte handelt, die sich an Witwen richtet, obwohl auch hier die heilsgeschichtlichen Gründzüge sichtbar sind. In Off I,11,36—38(PL 16,34) dagegen liegt eine systematische Aussage vor, welche eindeutig die officia perfecta (die übrigens in Vid 12,72—74 gar nicht genannt werden) als Eigenart evangelischer Sittlichkeit hinstellt.

[222] Vgl Ep 26,7(PL 16,1044); ähnlich Fug 3,14(CSEL 32/II,174f).

[223] Vgl Ep 76,5(PL 16,1260).

der Unterwerfung des Christen unter das Gesetz und unter die Gnade drückt sich sein Streben nach der endgültigen Vollendung aus [224], wie auch sonst betont wird, daß das Gesetz angenommen werden muß, wenn man zur Gnade finden will [225].

In der Lehre vom besseren und vollkommeneren Gesetz wird ein vielgestaltiger Tatbestand erfaßt. Sie besagt zunächst ganz allgemein die Überlegenheit der sittlichen Ordnung des NT über die des AT. In den Geboten der neuen Ordnung ist eine klarere Erkenntnis des göttlichen Willens gegeben, die sich in den genaueren und schwereren Vorschriften zeigt. Im NT kommen neue Forderungen Gottes und neue Tugenden auf den Christen zu. In ihnen ist grundsätzlich eine Überbietung der alten Forderungen zu greifen, die sich besonders im Liebesgebot und in der Aufforderung zur Nachfolge äußert. In dieser neuen Sittlichkeit setzt die Überwindung der Natur ein, die in ihrem sittlichen Verfall noch weitgehend die mosaische Gesetzgebung in ihrer Formulierung bestimmte und jetzt durch das Gesetz Christi beschnitten wird. Die Tatsache, daß neben diesen vollkommeneren Geboten auch die Gesetzgebung des AT, vor allem im Dekalog, weiterbesteht, läßt dann wie selbstverständlich den Gedanken auftreten, daß die Überbietung der atl. Gebote durch die des NT eine bleibende Aufgabe des Christen darstellt, in dessen Leben sich die Vorgänge der Heilsgeschichte nachzeichnen. Dieser Überstieg zeigt sich auf der ganzen Breite des sittlichen Lebens, wird besonders greifbar im Liebesgebot und findet seine Aufgipfelung in den Evangelischen Räten, in denen die Ablösung der gesetzlichen Ordnung durch die der Gnade und Liebe mit besonderer Deutlichkeit ausgeprägt ist. [226]

4. Das Gesetz im NT erschien oben als das neue, von Christus gegebene Gesetz. Es ist gleichzeitig das wahre Gesetz. [227] In diesem Begriff kann man die ganze Lehre vom Evangelium, besonders aber vom Evangelium als Gesetz gefaßt sehen. Ein guter Text aus dem Kommentar zum 118. Psalm setzt sich mit ihm auseinander.
Ambrosius deutet hier den Psalmvers: ‚Deine Gerechtigkeit ist eine Gerechtigkeit auf ewig, und dein Gesetz ist Wahrheit‘ (Ps 118,142). Der Bischof findet die im Psalmvers genannte Gerechtigkeit nur bei Gott. Er allein hat die wahre Gerechtigkeit, die auch den

[224] Vgl Fid V,13,170(CSEL 78,277f).
[225] Vgl zB Exp Luc VII,166(CSEL 32/IV,356).
[226] Diese Aufgipfelung wird im Begriff des freien Rates greifbar. Die Jungfräulichkeit ist nicht befohlen oder geboten, sondern freier Ruf der Gnade; vgl Exhort virg 3,17(PL 16,341); ähnlich Virg I,5,23(195), Ep 63,35.38(1195).
[227] Vgl S 113f, 393, 435.

Feinden gegenüber gilt und sich im Gebot der Feindesliebe äußert.[228] Danach fährt Ambrosius fort: »Wie also allein Gottes Gerechtigkeit ewig währt, so ist Gottes Gesetz die Wahrheit.«[229] Für diese Aussage bietet der Bischof eine Reihe von Deutungen: Sie besagt zunächst, daß Gottes Gesetz Wahrheit, d. h. wahr und nicht falsch ist, so wie Gott alle Wahrheit erstellt. Ferner sagt sie, daß die Wahrheit das Gesetz Gottes, d. h. Gottes Wesen darstellt. Darüber hinaus bietet sich eine dritte und vierte Möglichkeit an, in der die heilsgeschichtlichen Gesichtspunkte aufgegriffen werden und die sich der Bischof als die schwierigsten zu eigen macht: »Das Gesetz Gottes ist die Wahrheit. Deshalb ist bei den Juden nicht Gottes Gesetz, weil sie die Wahrheit nicht annehmen. ‚Das Gesetz (Gottes) ist geistig' (Röm 7,14), wie der Apostel sagt. Es haben demnach die nicht das wahre Gesetz, die es nicht geistig verstehen. Was aber nicht wahr ist, ist lügenhaft, was lügt, das tötet. Also lügt der Buchstabe, der tötet, und der Geist, der lebendig macht, ist wahr.«[230] Ambrosius trennt mit diesen Worten das Gesetz Gottes von dem der Juden, welches (allerdings nur in seiner buchstäblichen Verkennung) gar nicht die lex dei ist. Gottes Gesetz als lex vera ist somit unterschieden von der lex mendax der Juden, aber nach der vierten Deutungsmöglichkeit auch von dem mosaischen Gesetz überhaupt. Sein Widerpart ist nicht nur die lex litterae, sondern die lex Moysis als heilsgeschichtliche Größe: »Wir können es auch so verstehen: Gottes Gesetz ist nicht Typus, nicht Schatten, nicht Bild der himmlischen Dinge, sondern die himmlischen Dinge selbst. So ist geschrieben: ‚Christus ist das Ende des Gesetzes' (Röm 10,4). In Christus ist aber kein Mangel, sondern die Fülle des Gesetzes, denn er kam nicht, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen. Wie es zwar ein AT gibt, die ganze Wahrheit aber im NT liegt, so ist auch das durch Moses gegebene Gesetz das Bild des wahren Gesetzes. Also ist

[228] Vgl Exp Ps 118,18,35(CSEL 62,416).

[229] ergo sicut in aeternum est iustitia solius dei, ita lex dei veritas. ibid 36(416,17f).

[230] lex dei veritas est; apud Iudaeos ergo non est lex dei, quia non recipiunt veritatem. ‚lex dei spiritalis est', sicut apostolus dixit; non habent ergo veram legem qui eam non acceperint spiritaliter. quod autem non verum, mendax est, quod mentitur, occidit. littera ergo, quae occidit, mentitur, spiritus, qui vivificat, verus est. ibid(416,22—417,2). Das geistige Gesetz als das wahre Gesetz zu bezeichnen, legt auch ibid 3,26(56) nahe, wo es als veritas dem exemplar des Gesetzes der Juden folgt und entgegensteht. In ähnlichem Verständnis werden auch einzelne Gesetzesvorschriften in ihrem geistigen Sinn oder in der sie erfüllenden Gestalt wahr genannt; vgl zB ibid 13,4.6 (283f.284—286): verum sabbatum, nova consparsio veritatis, Abr I,4,29(CSEL 32/I,524): circumcisio in veritate, Apol Dav 17,84(CSEL 32/II,353f) usw: vera Hierusalem, Cain II,3,11(CSEL 32/I,387f) usw: verus levites, ibid 6,19(394) usw: verum sacrificium, Exp Ps 118,3,30(CSEL 62,58) usw: verus sacerdos.

jenes Gesetz das Bild der Wahrheit.«[231] Dafür wird dann als Beispiel das Opfer des Lammes und das Opfer Christi angeführt und auf das in Hebr 9,23f genannte Gegenüber der beispielhaften Opfer des AT und des wahren Opfers Christi verwiesen.[232] Ambrosius schließt den dem Hebräerbrief entnommenen Beweis für das neue Gesetz Christi an: »Damit wir aber erkennen, daß der Herr Jesus ein neues Gesetz gegeben hat, gibt es den Ausspruch des Geistes: ‚Das ist das Testament, das ich ihnen geben werde, spricht der Herr: ich gebe meine Gesetze in ihre Herzen, und in ihre Sinne werde ich sie schreiben, ihrer Sünde und Ungerechtigkeit werde ich nicht gedenken. Wo also Sündenvergebung ist, dort gibt es kein Opfer für die Sünden mehr' (vgl. Hebr 10,16—18). Dadurch zeigt er dir offen an, daß alle Wahrheit im Evangelium enthalten ist, weil das Gesetz Gottes in den Sinnen und Herzen der Menschen und nicht auf steinernen Tafeln geschrieben wird (die also die Gebote Gottes nicht in ihren Herzen haben, haben das Gesetz nicht), oder weil es in den Juden veraltet, in uns aber erneuert wird.«[233] Mit diesen letzten Worten ist dann der Bischof wieder zu dem einleitenden Gedanken zurückgekehrt, daß das wahre Gesetz nicht nur als veritas der umbra, sondern auch der lex mendax der Juden gegenübersteht, die das Gesetz mißverstehen. Denn offensichtlich meint Ambrosius mit der Aussage von den steinernen Tafeln das Versagen der Juden, das sich auch im Begriff des Veraltens spiegelt. Und so fährt Ambrosius fort: »(Das alte Gesetz) ist Schatten, nicht Wahrheit, so daß keine Sündenvergebung statthat, wenn dem Gesetze nach ein Opfer für die Sünde gebracht wird; ‚ist es doch unmöglich, daß die Sünden durch das Blut von Stieren und Böcken gereinigt werden' (Hebr 10,4). So war also jene Vergebung Lüge, bis die wahre Vergebung kam. Was ist daher deutlicher als der Ausspruch des Evangelisten Johannes, der

[231] accipiamus et sic: lex dei non typus, non umbra, non exemplar caelestium, sed ipsa caelestia. unde et scriptum est, quia ‚finis legis' est ‚Christus'. non defectus utique, sed plenitudo legis in Christo est, quia venit legem non solvere, sed implere, sicut enim testamentum est vetus, sed omnis veritas in novo est testamento, ita et lex per Moysen data figura legis est verae. ergo illa lex veritatis exemplar est... ibid 18,37(417,3—9). Nach Exc Fratr II,109 (CSEL 73,311) steht die vera lex der umbra legis gegenüber und meint das Gesetz im Evangelium, und zwar sowohl die Zeit der imago, dh des Evangeliums auf Erden, als auch die Zeit der eigentlichen veritas im Himmel.

[232] Vgl Exp Ps 118,18,37(CSEL 62,417); ähnlich Off I,48,238(PL 16,94).

[233] ut cognoscamus autem, quia legem novam dedit dominus Iesus, habes dicentem spiritum: ‚hoc autem testamentum quod testabor ad eos, dicit dominus: dando leges meas in cordibus eorum et in sensibus eorum scribam eas et peccati et iniustitiae eorum non ero memor. ubi ergo remissio, iam non oblatio pro peccatis.' quo evidenter ostendit tibi omnem veritatem evangelio contineri, quia lex dei in sensibus hominum et in cordibus scribitur, non in tabulis lapideis — qui ergo praecepta dei non habent in cordibus suis, non habent legem —, sive quia inveteratur in Iudaeis, renovatur in nobis. Exp Ps 118,18,37(CSEL 62,417,17—27); vgl auch ibid 14,42f(327), S 409.

da sagt: ‚Das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade aber und Wahrheit durch Jesus Christus geschehen' (Jo 1,17)? Im Gegensatz zum Gesetz brachte er die Wahrheit. Das Wort ‚aber' bezeichnet eine Trennung, weswegen es ersichtlich ist, daß die Trennung deswegen eingefügt ist, weil die Wahrheit nicht durch Christus geschehen wäre, wenn sie im Gesetz bereits dagewesen wäre.«[234] Nach dieser klaren Trennung von Altem und Neuem, zwischen mosaischem Gesetz und der Wahrheit Christi, fügt Ambrosius abschließend und das Bisherige gleichsam krönend eine fünfte Deutung des zu erklärenden Psalmverses ‚dein Gesetz ist Wahrheit' (Ps 118,142) an: »Die Wahrheit ist Christus; also ist das Gesetz die Wahrheit, und wenn schon das Gebot des Herrn Gesetz ist, um so mehr ist das lebendige und handelnde Wort Gottes Gesetz.«[235] Damit ist die Identifizierung des wahren Gesetzes mit dem lebendigen Wort Gottes vollzogen und das Gesetz endgültig an Christus gebunden, der es selbst ist.[236]

Dieser ausgezeichnete Text läßt Wesen und Eigenart des ntl. Gesetzes in ihrer ganzen Breite erkennen. Das wahre Gesetz besagt zunächst die Abwendung vom lügenhaften Gesetz der Juden, das deshalb nicht Wahrheit ist, weil sich die Juden von der Wahrheit, d. h. von Christus abwenden und in der buchstäblichen Interpretation den Tod finden; das so verstandene wahre Gesetz ist das geistige Gesetz, in welchem sein eigentlicher Sinn und seine Bindung an Christus erkannt wird.
Demgegenüber besagt die strenge heilsgeschichtliche Deutung des wahren Gesetzes das mit Christus kommende NT, welches dem Gesetz des Moses als dessen Erfüllung gegenübersteht. Es ist nicht Typ, nicht Schatten und Bild, sondern die himmlischen Dinge selbst. Von der Thematik der Trias UIV her[237] ist dieses wahre Gesetz irgendwie an den Himmel gebunden, doch sprechen die Aussagen des Textes auch von der ntl. Wirklichkeit auf Erden,

[234] umbra est, non veritas, ut, cum fiat oblatio pro peccatis secundum legem, non fiat remissio peccatorum; ‚inpossibile est enim sanguine taurorum et hircorum peccata mundari.' mendax ergo erat illa remissio, donec remissionis veritas adveniret. quid deinde manifestius quam Iohannis evangelistae sententia, qui ait: ‚quia lex per Moysen data est, gratia autem et veritas per Iesum Christum facta est'? πρὸς ἀντιδιαστολήν legis rettulit veritatem. nam cum sit ‚autem' disiunctio, intellegendum est disiunctionem ideo interpositam, quia, si veritas fuisset in lege, non fuisset facta per Christum. ibid 18,38(418,1—11). — Im Unterschied zu den Gesetzestafeln wird auch das dem Geist eingeprägte Naturgesetz lex vera genannt; vgl Ep 37,32(PL 16,1091f).

[235] veritas Christus est; ergo veritas lex est, et si mandatum domini lex est, multo magis vivum et operatorium verbum dei lex est. Exp Ps 118,18,39(CSEL 62,418,12—14).

[236] Vgl auch ibid 11,20(246).

[237] Vgl S 207/23.

die mit Christus gegeben ist und sich in der Wirklichkeit der Sündenvergebung ausspricht.
Der Begriff des wahren Gesetzes umgreift das ganze Thema der Beziehung der beiden Testamente. Er meint den Gegensatz, der zwischen AT und NT herrscht und sich besonders in der buchstäblichen Verkennung des Gesetzes zeigt, aber auch den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen AT und NT als heilsgeschichtlicher Größe, der eigentlich ein Gegensatz zwischen Anfang und Ende, Vorbereitung und Erfüllung ist. Das wahre Gesetz spricht so von dem Fortschritt, der zur Vollendung führt und der konkret in der Sündenvergebung, die es vorher nicht gab, zum Ausdruck kommt. Durch die Bindung des wahren Gesetzes an den Himmel dringt dann die Vorstellung der Unvollkommenheit des Evangeliums und NT auf Erden durch, die den Weg in die Vollendung des Himmels noch gehen müssen. Durch die Identifizierung des wahren Gesetzes mit Christus wird endlich Christus als das Prinzip der Einheit sichtbar. So sind im Begriff der vera lex Gegensatz, Fortschritt und Einheit als die bestimmenden Elemente der Beziehung der beiden Testamente gefaßt.

5. Bevor sich die Untersuchung dem Gesetz im Himmel zuwendet, wird abschließend auf den konkreten Ort des ntl. Gesetzes hingewiesen, auf die Kirche.

Der Verlust des Gesetzes an die Heiden wurde bereits vermerkt.[238] Er wurde vor allem greifbar im Bild des Gewandes des Esau, welches Rebekka dem Jakob übergibt.[239] Hier sollen einige Aussagen ergänzend hinzugefügt werden. Das Entstehen der Kirche hängt mit dem Untergang der Synagoge zusammen und ist zeitlich an den in Christus greifbaren Neuansatz gebunden.[240] Zur Kirche wandert von der Synagoge das testimonium caeleste[241], ihr wird Gottes Wort übergeben[242]; sie ist der Ort, wo das vergeistigte Gesetz übernommen wird[243]; in ihr wird das Gesetz des Moses erkannt[244], werden die Propheten gelesen[245]. In der Kirche erfahren die Katechumenen das Gesetz und seine Vorschriften.[246]

[238] Vgl zB S 369f, 372, 414. Von daher wird deutlich, daß es sich bei den Aussagen über die Kirche hier im wesentlichen um die Heidenkirche handelt.
[239] Vgl S 153f, 414.
[240] So zB ausgedrückt im Zerreißen des Tempelvorhanges bei Jesu Tod: Der alte Vorhang zerreißt, damit die Kirche die nova vela aufziehe; vgl Exp Luc X,123(CSEL 32/IV,503f). Ähnlich heißt es im Zusammenhang mit der Zerstörung Jerusalems: Die Erhebung der Kirche ist der Zusammenbruch der Synagoge; vgl ibid 6(457).
[241] Vgl Exp Ps 118,16,25(CSEL 62,366).
[242] Vgl Obit Val 8(CSEL 73,334); Expl Ps 35,19(CSEL 64,63f).
[243] Vgl S 428f, Anm 135—137.
[244] Vgl Exp Ps 118,2,29(CSEL 62,37); 19,8(426); Noe 13,45(CSEL 32/I,443).
[245] Vgl Exp Ps 118,1,11(CSEL 62,12).
[246] Vgl Abr I,4,23(CSEL 32/I,518).

Die Kirche mahlt das geistige Feinmehl des wahren Gesetzes, in welchem die Schaubrote des Gesetzes durch die Eucharistie ihre Überhöhung und Erfüllung finden.[247] Die Kirche entschrotet das Gesetz, weicht den Sauerteig der Pharisäer auf und mengt ihn in das Mehl ihrer Lehre.[248] Sie allein hält die alten und neuen Gebote.[249]

Diese Rolle der Kirche konkretisiert sich in der Aufgabe der Apostel. Sie haben die Erkenntnis der Geheimnisse des Gesetzes von Christus erhalten, in dem allein diese Erkenntnis möglich ist und auch im AT möglich war.[250] Wie Moses, so hat auch Petrus das Gesetz von Gott erhalten und nicht aus eigenem Erkennen.[251] Er kennt das Gesetz und handelt nach ihm.[252] Die Apostel geben das geistig verstandene Gesetz in ihrer Verkündigung weiter.[253] So wird Paulus der hervorragende Verkünder des Alten und des Neuen Testamentes genannt[254], der das geistige Gesetz erkannt hat[255]. Hinzu kommt die Tatsache, daß die Apostel immer wieder in ihrer Einheit mit den Propheten gesehen werden, denen sie im Hl. Geist geeint sind[256], die Propheten aber jene waren, in denen das Gesetz in seiner positiven Form und Bedeutung lebendig blieb[257].

Auch den Nachfolgern der Apostel, den Priestern und Bischöfen, bleibt das Gesetz anvertraut. Sie verleihen das alte und neue Geld, d. h. ihnen ist die Verkündigung, Betrachtung und Befolgung des in beiden Testamenten Gesagten, des bleibenden Gesetzes und des Evangeliums übergeben.[258] Auf sie wird Mal 2,7 angewandt: Aus ihrem Mund erwartet man das Gesetz.[259] Ihnen tut die Betrachtung des Gesetzes in einer besonderen Weise not, wobei Gesetz und wahre Lehre identifiziert sind.[260] Aus ihrem Gehorsam gegenüber dem Gebot und Befehl Christi erfließt dann die eigentliche Gesetzgebung der Kirche, die (dem Staat gegenüber) nicht preisgegeben werden darf.[261]

247 Vgl Exp Luc VIII,52(CSEL 32/IV,417).
248 Vgl Paenit I,15,82(CSEL 73,157f).
249 Vgl Exp Ps 118,22,33f(CSEL 62,504f).
250 Vgl ibid 2,29(37).
251 Vgl Virginit 20,132—134(PL 16,301f).
252 Vgl Exp Luc X,66(CSEL 32/IV,481).
253 Vgl Tob 18,61f(CSEL 32/II,555f); auch Ep 63,32(PL 16,1198), wo die Interpretation des Gesetzes durch die Apostel lex apostolica genannt wird.
254 Vgl Patr 1,2(CSEL 32/II,125).
255 Vgl Exp Ps 118,3,26(CSEL 62,56).
256 Vgl zB Spir I,4,55(CSEL 79,38); 61(41); II,12,138(140).
257 Vgl S 374/76.
258 Vgl Tob 18,61—19,64(CSEL 32/II,555—557), S 419f.
259 Vgl Sacr I,2,7(CSEL 73,18f).
260 Vgl Exp Ps 118,10,39(CSEL 62,227).
261 Vgl Fug 2,8(CSEL 32/II,168).

§ 3. Die eschatologische Ausrichtung des Gesetzes Das Gesetz im Himmel

Bei der Darstellung des geschichtstheologischen Schemas Umbra-Imago-Veritas mündete die Heilsgeschichte in die Vollendung des Himmels ein.[262] Die theologische Deutung des Gesetzes als wahres Gesetz läßt also vermuten, daß dieses wahre Gesetz auch auf den Himmel und damit auf den Heilszustand und die Heilszeit der Vollendung hingeordnet ist.[263] Da aber Ambrosius die Frage nach dem Gesetz hauptsächlich von zwei konkreten Problemen her aufwirft, von der pastoralen Bedeutung des Gesetzes für den Christen und von der heilsgeschichtlichen Auseinandersetzung mit dem AT und den Juden, ist zu erwarten, daß er nicht ausführlich über das Gesetz im Himmel sprechen wird, sondern es nur im Zusammenhang mit den genannten Problemen streifen dürfte.

Schon bei der Untersuchung des Dreizeitenschemas Umbra-Imago-Veritas wurde an einem Einzelfall des Gesetzes deutlich, wie seine Vollendung, die Erfüllung des in ihm Gemeinten dem Himmel vorbehalten bleibt: die im Sabbatgebot gefaßte Ruhe.[264] In ähnlicher Weise werden auch andere Gesetzesinhalte in ihrer Verwirklichung auf den Himmel verwiesen, wie das z. B. vom wahren Tempel und dem wahren Hohenpriester gilt.[265] Schon hieraus wird ersichtlich, daß es sich bei dem Gesetz im Himmel mehr um eine Verwirklichung der vom Gesetz gemeinten Inhalte als um konkrete für den Himmel geltende Gesetzesvorschriften handelt. Trotzdem wird auch dort der Wille Gottes im Gesetz erkannt und befolgt. Dafür findet sich ein Hinweis in der Feststellung, daß im himmlischen Jerusalem eine große Zahl von Interpreten des göttlichen Gesetzes und von Experten der Zucht zu finden ist, durch die Gottes Wort gesucht wird.[266] Wenngleich es sich hier beim Begriff des himmlischen Jerusalems wohl einfach um die Kirche handelt, ist doch die Fülle der Erkenntnis des göttlichen Willens im Himmel mit ausgesagt. Im Himmel wird die perfecta quies und die legis observantia spiritalis ihren Ort haben.[267] Ähnlich heißt es auch im Lukaskommentar vom himmlischen Jerusalem, daß in ihm »die wahre Beobachtung des Gesetzes gefeiert wird«[268]. Der weitere Text, der vom Sammeln der Garben spricht und darin ein Sammeln von Verdiensten sieht, macht deut-

[262] Vgl S 207/23.
[263] Vgl S 445f.
[264] Vgl S 211/14.
[265] Vgl Exp Ps 118,3,26(CSEL 62,56).
[266] Vgl Isaac 5,39(CSEL 32/I,665).
[267] Vgl Ios 7,39(CSEL 32/II,100).
[268] ...ubi legis custodia vera celebratur. Exp Luc VIII, 53(CSEL 32/IV,418,1).

lich, daß der Begriff des himmlischen Jerusalem zumindest in erster Linie den Himmel meint.[269]
Den gleichen Sachverhalt spricht dann in aller Deutlichkeit der Kommentar zum Gesetzespsalm aus, wenn er den 44. Vers dieses Psalmes deutet: ‚Dein Gesetz beobachte ich immer, in Ewigkeit und von Weltzeit zu Weltzeit.' Ambrosius erkennt in dem Parallelismus des Verses einen bewußten Hinweis des Psalmisten auf die Befolgung des Gesetzes auf Erden und im Himmel: »Er sagt zweierlei aus, da ja eines hätte genug sein können, wenn er nur eines hätte ausdrücken wollen. Weil aber versprochen wird, nicht nur in der gegenwärtigen Zeit dieses Lebens, sondern auch in der Zukunft nach Ablauf dieses Lebens das Gesetz zu beobachten, deswegen verspricht er — wie ich glaube —, denen entsprechend leben zu wollen, ‚die dem Bild und Schatten der himmlischen Dinge dienen' (Hebr 8,5), wie auch denen entsprechend, die im Himmel nach dem wahren Gesetz Gott ihren Dienst darbringen, so daß er hier und dort das Gesetz beobachtet, hier im Bild, im Spiegel und Rätsel, dort aber im Angesicht selbst der Wahrheit.«[270]
Damit greift Ambrosius den Gegensatz von Bild (Schatten) und Wahrheit auf, um die verschiedene Befolgung des göttlichen Willens zu fassen; einen Gegensatz, der ihm beliebter Ausdruck für die Welt hier und den Himmel dort ist.[271] Damit ist das wahre Gesetz im Sinn einer vollkommenen Beobachtung des Gesetzes eindeutig auf die Zeit des Himmels verwiesen, wie ja auch sonst die vera lex eigentlich in den Himmel verlegt erscheint.[272] So ist deutlich erkennbar, wie das Gesetz bis in die letzte Vollendung hinein erhalten bleibt, wie es als Willensoffenbarung Gottes die ganze Heilsgeschichte hindurch da ist und diese bestimmt. Auch in der Heilswirklichkeit des Himmels bleibt Gottes Gesetz erhalten, dort findet seine Erkenntnis und Befolgung ihre Vollendung.[273]
Es ist zu beachten, daß Ambrosius die Heilszuständlichkeit des Himmels unterteilt in die Zeit vor der Auferstehung und die Zeit nach ihr, die Zeit des neuen Himmels und der neuen Erde. So sagt

[269] Vgl ibid (418).
[270] duo dixit, cum unum satis esse posset, si unum significare voluisset. sed quia non solum in praesenti vitae huius tempore, sed etiam futuro post huius vitae curriculum custodienda (sc lex) promittitur, ideo arbitror et secundum eos ‚qui exemplari et umbrae serviunt caelestium', et secundum eos, qui in caelestibus siti secundum veram legem cultus deo deferunt, pollicetur sibi esse vivendum, ut et hic et ibi legem custodiat, hic in exemplari, in speculo, in aenigmate, illic in ipsa facie veritatis. Exp Ps 118,6,29(CSEL 62,123,4—12).
[271] Vgl dazu die Texte, die das Evangelium auf Erden in seinem Im-Schattensein dem Gesetze annähern, zB S 211/21.
[272] Vgl Exc Fratr II,109(CSEL 73,311); Exp Ps 118,6,29(CSEL 62,123); auch 3,26(55f) und Expl Ps 38,26(CSEL 64,204).
[273] Vgl auch Exp Ps 118,12,18(CSEL 62,261).

er von dem sich in der bleibenden Ordnung des himmlischen Kosmos manifestierenden Naturgesetz, es währe nur bis zum Zeitpunkt des neuen Himmels.[274] Damit ist aber nur das Ende einer bestimmten Gesetzesform ausgesprochen, die an die Existenz dieser Welt gebunden ist, denn neben ihr unterstellt das bleibende Wort Gottes ein über diesen Punkt hinausreichendes bleibendes Gesetz.[275] In die gleiche Richtung weist die Aussage von dem neuen Testament, das an den neuen Himmel und die neue Erde gebunden ist und in dem Gott von Angesicht zu Angesicht erkannt werden wird.[276] Sie zeigt, daß Ambrosius den Vollendungsgedanken bis zur letzten Konsequenz durchzeichnet. Ebenfalls scheinen die Aussagen von der Vollendung alles Seienden in Christus, wenn dieser dem Vater alles übergibt (vgl. 1 Kor 15,22—24), wieder von einem Ende des Gesetzes zu sprechen[277], heben aber das bereits Gesagte nicht auf, weil das Gesetz im Himmel ein anderes Gesetz als das sonst angesprochene darstellt und nicht mehr das Gesetz mit seiner Drohung, Mahnung und Hinführung zu Christus, viel stärker dagegen die neue Ordnung meint.

Die Darstellung des Gesetzes zur Zeit des NT wies als erstes auf den mit Christus gegebenen neuen Anfang hin, der in der Heilsgeschichte einen neuen Abschnitt einleitet. Dieser neue Abschnitt wurde dabei in seiner Eigenart erkannt. Er ist nicht nur der letzte in der Reihe der einzelnen Heilszeiten, sondern gleichzeitig Krone und Inbegriff alles Bisherigen. In Christus wird nicht nur die Wende einer neuen Zeit und die Mitte der Zeit erkennbar, er ist die Fülle aller Zeit, die Summe der Heilsgeschichte.
Diese Neuartigkeit prägt den ntl. Gesetzesbegriff. Nachdem die Existenz eines ntl. Gesetzes festgehalten werden konnte, die sich einfach aus der Tatsache der fehlenden Vollendung zur Zeit des NT und der daraus notwendig werdenden Führung durch Gottes Weisung ergibt, wurde zunächst die Übernahme des mosaischen Gesetzes ins NT betrachtet. Sie umschloß die Bestimmungen des Sittengesetzes, das mit dem Naturgesetz identisch ist und die allgemein verbindlichen Normen des göttlichen Willens enthält. Wo die Neuartigkeit der ntl. Heilsordnung die atl. Gebote nicht mehr übernehmen kann, wird das Gesetz des AT geistig umgedeutet. Dieses auf der Autorschaft Gottes beruhende geistige Gesetz behält in seiner ganzen Breite auch für die ntl. Heilswirklichkeit Geltung, was besonders bei den an sich mit dem AT zu Ende

[274] Vgl ibid 11(257); zur Welterneuerung Niederhuber, Eschatologie, 261—265.
[275] Vgl Exp Ps 118,12,5—12(CSEL 62,254—258).
[276] Vgl ibid 11(257).
[277] Vgl ibid 45f.48(277—279).

gehenden Kultbestimmungen auffällt. Daß dann neben der geistigen auch eine gewisse reale Geltung einhergeht, soweit diese der Wirklichkeit des NT nicht widerspricht, zeigen bestimmte Einflüsse des Kultgesetzes auf die Ausformung des ntl. Priestertums und seiner liturgischen Bestimmungen.[278]
Die Existenz des ntl. Gesetzes und die Übernahme des Gesetzes aus dem AT in der oben gekennzeichneten Form bleibt nicht ohne Begründung, die in einer reich entfalteten theologischen Darstellung des ntl. Gesetzes und seiner besonderen Kennzeichen geschieht: Das Gesetz Christi faßt das weiterbestehende geistige Gesetz wie auch die neue Willensoffenbarung des Herrn im Evangelium. Dieses neue Gesetz bringt einen Fortschritt gegenüber dem alten und zeigt sich als das vollkommenere Gesetz, das sich besonders eindringlich im Gebot der Feindesliebe offenbart und seinen Höhepunkt im Gehorsam der Evangelischen Räte findet. Das Gesetz Christi überschreitet das Naturgesetz, das Gesetz des Moses und die ethischen Überlegungen der Philosophie und erreicht einen Gipfel der Forderung Gottes, die in den Räten den Rahmen des Gesetzes sprengt und zur absoluten Bindung in der Freiheit der Freundschaft führt. Als der Begriff, der die einzelnen Aspekte des ntl. Gesetzes umschließt, fand sich das wahre Gesetz, welches gleichzeitig die dogmatische Wahrheit wie die heilsgeschichtliche Endgültigkeit des NT ausspricht und beides an die Wahrheit Christi bindet. Der Begriff der Wahrheit führte in die Vollendung am Ende aller Zeit. In der Wahrheit des Himmels wandelt sich das Gesetz als Forderung an den Menschen zur Gesetzmäßigkeit göttlicher Ordnung in ihrer Endgültigkeit. Daß das Gesetz auf Erden an die Kirche und die Apostel gebunden wird, läßt die konkrete Verankerung der göttlichen Forderung und Ordnung in der lebendigen Verkündigung erkennen.

Die Darstellung des ntl. Gesetzes schließt die des Gesetzes in den einzelnen Abschnitten der Heilsgeschichte ab und läßt nochmals die Bedeutung dieses dritten Abschnittes der Untersuchung aufscheinen. Von den geschichtstheologischen Schemata her erschien die eine Heilsgeschichte in verschiedene Heilszeiten unterteilt. Diese Gliederung und das in ihr zum Durchbruch kommende heilsgeschichtliche und geschichtstheologische Denken des Ambro-

[278] Damit ist ein erster Schritt getan auf dem Weg einer bedenklichen Übernahme atl Formen und damit auch atl Denkens in den Bereich kirchlicher Liturgie. Dieser Weg führt zu bestimmten Höhepunkten in der Liturgie der Kirchweihe sowie der Königs- und Kaiserkrönung. Daneben ist dann auch an die fragwürdigen Reinheitsvorstellungen und -vorschriften des MA zu denken, die ihrerseits die ethischen Wertungen beeinflußten.

sius konnten entscheidend dazu beitragen, die unkritischen Aussagen über das Gesetz, die oft einfach vom Gesetz sprechen, ohne ausdrücklich zu sagen, welches Gesetz sie meinten, in einer Gesetzestheologie genauer zu fassen.
Das Wissen um die Abschnitte der Heilsgeschichte ermöglichte es, dem mosaischen Gesetz eine genaue Abgrenzung nach Anfang und Ende zu setzen und besonders von dem Heilsereignis in Christus her eindeutig zwischen altem und neuem Gesetz zu trennen, zu unterscheiden zwischen Anfang und Erfüllung. Der in Christus gegebene Angelpunkt machte auch die Verschiedenartigkeit des Judentums in seiner Vorbereitung auf Christus und in seiner Verfehlung des einmal gültigen Weges des Gesetzes sichtbar.
Das heilsgeschichtliche Denken zeigte das Gesetz als eine Offenbarung Gottes durch alle Zeit hindurch, die an ganz festen Punkten neu einsetzend Gottes Willen kundtut. Dabei erwies sie sich als eine immer deutlicher werdende Kundgabe, die in Christus, dem an die Welt ergehenden Wort Gottes selbst, ihren Höhepunkt findet, als ein immer wieder neues, an den Menschen wegen seiner Geschöpflichkeit und Sünde ergehendes Wort Gottes und so gleichermaßen als Ausdruck einer sich steigernden Offenbarung wie der gleichbleibenden Situation menschlicher Existenz.
Als Teil der einen Heilsgeschichte wird auch das Evangelium und damit das ntl. Gesetz in einer doppelten Weise verstanden. Als Offenbarung Gottes stellt es deren absoluten Höhepunkt dar; als an den Menschen ergehende Offenbarung behält es die Form eines Gesetzes. Der Neuanfang des Evangeliums ist einerseits einer der bereits vielen Anfänge, die letzte Stufe, welche auf die vorherigen folgt und mit diesen die eine Treppe zum Heil bildet. Von hier aus wird die Selbstverständlichkeit einsichtig, mit der das neue Gesetz Funktionen des alten übernimmt. Andererseits gibt gerade die Heilsgeschichte die Möglichkeit, von Christus her die neueste Stufe als die letzte zu erkennen, welche Endgültigkeit Abschluß und Gipfel darstellt. Das Evangelium ist die Welle, die aufwärts führt und in der objektiven Ordnung des Heiles nicht wieder nach unten sinken wird. Die noch ausstehende und keinesfalls übersehene Vollendung am Ende ist nicht von der im Evangelium erreichten Höhe getrennt, sondern deren Höhepunkt. Die in der Freiheit zu neuer Entscheidung gleichbleibende menschliche Existenz birgt in sich die Möglichkeit immer wieder neuen Absinkens und Aufsteigens der Welle. Damit verläßt die Diskussion den Bereich der Heilsgeschichte und tritt in den der Bekehrungsgeschichte, d. h. der Geschichte des einzelnen ein, in der sich Vorgänge der Heilsgeschichte erhalten und wiederholen. In ihr bleibt das Gute der dem Evangelium vorangehenden Heilsetappen

bestehen und dient weiterhin dem objektiv bereits eingetretenen Heil. Hier ist vor allem der Ort, wo im NT das mosaische Gesetz in ganz bestimmten Funktionen und das ntl. Gesetz überhaupt seinen Platz hat. Tatsache, Notwendigkeit und Aufgabe des Gesetzes bleiben. Immer noch ist es Offenbarung des Willens Gottes, Hinweis auf Christus, Wegbereiter der Gnade, Aufweis der Nutzlosigkeit jeder menschlichen Bemühung.
Die Eigentümlichkeit des ntl. Status, der nach Paulus beiden Äonen angehört, dem das Heil bereits zu eigen ist, die Vollendung aber noch fehlt, bedingt es, daß das ntl. Gesetz nicht nur in der Bekehrungsgeschichte des einzelnen eine Rolle spielt, sondern auch heilsgeschichtliche Bedeutung hat, indem es der Zeit zwischen den Erscheinungen Christi Gottes Weisung vermittelt. Beide Aspekte des Gesetzes im NT sind wichtig, und nur von ihnen her ist seine Rolle zu verstehen. Das Gesetz hat wirklich ein Recht in der Zeit des NT. Es ist das Recht tatsächlichen Anspruches Gottes an den Menschen in der Kundgabe seines Willens. Im Bereich der Bekehrungsgeschichte wird dabei auch die Rolle des atl. Gesetzes lebendig, die zu Christus hin treibt. Hier kommt der von der lutherischen Theologie zwar einseitig betonte, in der katholischen Gesetzeslehre aber lange nicht genügend beachtete ‚usus secundus legis' zur Geltung. [279]

Vierter Abschnitt

DIE THEOLOGIE VOM VERHÄLTNIS DER BEIDEN TESTAMENTE

Es bleibt noch die Aufgabe, auf die Frage nach der Beziehung der beiden Testamente in der Theologie des Ambrosius eine abschließende Antwort zu geben. Diese Antwort hat die Materialien, welche die bisherige Analyse und Darstellung lieferten, zu sam-

[279] Die protestantische Theologie kennt einen dreifachen usus legis. Der usus politicus sieht das Gesetz als äußerliche Verfügung Gottes, wie sie jedem Menschen in der von Gott gesetzten weltlichen Gewalt begegnet. Der usus theologicus oder elenchticus meint das Gesetz sofern es den Menschen durch die äußere Legalität hindurch als Sünder überführt. Der usus tertius spricht von einem positiven Fortwirken des Gesetzes im Raum des Evangeliums: Das Gesetz ist Weisung für den Gerechtfertigten, der sich an sie halten kann und muß. Vgl Joest, Gesetz und Freiheit, 13. Während Existenz und Bedeutung des usus tertius in der protestantischen Theologie umstritten sind (die genannte Untersuchung Joests dient einer Neubesinnung), wurde der usus secundus oder theologicus, auf dem Luther einseitig insistierte, in Reaktion darauf in der katholischen Theologie lange nicht beachtet. Daß dies heute unter ausdrücklicher Berufung auf katholische Tradition wieder geschieht, zeigt Häring, Das Gesetz Christi I^7,299f.

meln und zu ordnen. Sie verlangt eine Zusammenschau der tragenden Gedanken und eine Einordnung der wichtigsten Einzelheiten in den von ihnen erstellten Rahmen.
Die Einzeluntersuchungen haben aber immer wieder deutlich werden lassen, daß die Aussagen des Bischofs von bestimmten Grundvorstellungen getragen und geformt sind. Nach ihnen hat sich die abschließende Darstellung dieses vierten Abschnittes zu richten. Sie ist notwendigerweise von einem Verzicht auf viele Einzelheiten und einer Beschränkung auf das Notwendigste bestimmt, da schon eine Einordnung aller Aussagen, die bisher in der Untersuchung zutage kamen, den Rahmen sprengen und ins Uferlose führen würde. Daß dabei die methodische Beschränkung auf das Gesetz, wie sie den vorangehenden Abschnitt kennzeichnete, wieder aufgegeben wird, ist von der Zielsetzung der Untersuchung her selbstverständlich.

10. Kapitel

Die Strukturen und wesentlichen Inhalte der Aussagen über die Beziehung der beiden Testamente

Die großen Züge der theologischen Konzeption von der Beziehung der beiden Testamente wurden bereits wiederholt genannt. Sie waren das Ergebnis der sondierenden Schnitte in das Gesamt der Aussagen des Bischofs und zeigten eine in den Grundzügen immer übereinstimmende theologische Beurteilung der Testamente. Aus diesem sicheren Fundament erwachsen die Einzelaussagen des Ambrosius. Die Untersuchung verhältnismäßig begrenzter Themen und einige Exkurse haben erwiesen, daß diese Strukturen immer durchgehalten werden [1], ja bis in ‚Nebensächlichkeiten' hinein zu verfolgen sind [2].
Als die beherrschende Vorstellung des Ambrosius erweist sich der Gedanke der E i n h e i t der Testamente. Daneben tritt der ihrer klaren und eindeutigen Trennung, ihres G e g e n s a t z e s. Beide Aussagen lassen sich auffangen in der Vorstellung einer E n t w i c k l u n g, die in den Testamenten greifbar wird. Neben diesen drei Grundvorstellungen findet sich eine vierte, die nicht von gleicher Art ist, sondern in einer besonderen Weise die christliche Situation ins Auge faßt: Waren die ersten Grundgedanken vor

[1] Vgl zB die ‚Kristallisationspunkte' der Propheten, S 374/76; des wahren Gesetzes, S 442/46; dazu den Exkurs über das Gesetz als Pädagogen und Knechtschaft, S 378/87.
[2] Von einer solchen ‚Nebensächlichkeit' handelt der Exkurs über die Altersstufen, S 244/51.

allem heilsgeschichtlich bestimmt, so zeigt der vierte eine gewisse Überzeitlichkeit der Beziehung der beiden Testamente, die im Leben des Christen in ihrer Spannung erhalten bleibt. Diese Strukturen sind für die Gliederung dieses Kapitels bestimmend, das auch kurz zur methodischen Eigenart des Ambrosius Stellung nehmen soll.

§ 1. Die Einheit der Testamente

Die Vorstellung von der Einheit der Testamente erweist sich bei Ambrosius immer wieder als die vorherrschende. Das ist der unmittelbare Eindruck, den man bei den meisten Untersuchungen und Analysen der Lehre des Bischofs gewinnt und der bereits bei den Bildern des Gesetzes deutlich wurde. Dort hatte sich gezeigt, wie die Frage nach dem Gesetz notwendig eine Frage nach den beiden Testamenten ist und wie diese beiden Testamente unlöslich zueinander gehören.[3] Diese Einheit und Zusammengehörigkeit von AT und NT war der Inhalt einer Reihe von eindringlichen Bildern[4], vor allem aber der geschichtstheologischen Schemata, von denen die mehrgliedrigen ganz diesem Gedanken dienten[5]. Hier soll er seine eigentliche Darstellung finden.

I. Das Prinzip der Einheit

Ambrosius bindet die Einheit der Testamente an Gott. Diese Einheit in Gott ist ihm eine Überzeugung, die vor allen Einzelaussagen über die Testamente steht. Sie haben einen Gründer, Gott.[6] Von ihm besitzen sie ihre Autorität.[7] Der eine Gott beider Testamente ist Ambrosius ein Beweis dafür, daß man Christus, der Gott ist, nicht einen Anfang in der Zeit zusprechen kann[8], und er führt gegen die Annahme verschiedener Götter für die beiden Testamente das Verdammungsurteil der Kirche an[9].
Wesentlich öfter noch wird die Einheit in Christus betont, der dem Bischof der Gründer beider Testamente ist.[10] In beiden

[3] Vgl S 68.
[4] Vgl neben dem umfangreichen Kapitel über die Zweibrüderstellen, S 134/96, die Aufzählung von S 191f und 412, Anm 40.
[5] Vgl S 242/44.
[6] unus utriusque conditor testamenti. Ep 74,1(PL 16,1254).
[7] Vgl ibid und Parad 8,38(CSEL 32/I,294,20f): unius auctoris testamentum utrumque liquet esse credendum.
[8] Vgl Incarn 4,25(CSEL 79,236).
[9] Vgl Apol alt 12,70(CSEL 32/II,406,16—21): illi (sc Manichei) enim dicunt alterum deum veteris, alterum novi esse testamenti. quam profanam adsertionem ecclesia sancta condemnat, quae unum deum legit, quia ‚unus deus pater, ex quo omnia, et nos in ipsum, et unus dominus Iesus, per quem omnia et nos per ipsum‘ (1 Cor 8,6); auch ibid 71—73(406—408).
[10] Vgl zB Fid I,8,57(CSEL 78,25): postremo cum ‚omnia per eum facta‘ (Jo 1,3) dicantur, ipse conditor novi utique testamenti et veteris designatur, ut

wirkt der Herr, wie Ambrosius bei der Auslegung von Ps 118,114 sagt: »,Helfer und mein Schützer bist du, und auf dein Wort hoffe ich.' Helfer durch das Gesetz, Schützer durch das Evangelium. Denen er durch das Gesetz half, die hat er im Fleisch an sich gezogen.«[11] Er ist es, der das Gesetz lehrt und das Evangelium verkündet[12], ihm gehören beide Testamente[13], die im Besitz einer Weisheit sind[14].

Die Einheit in Christus ist aber nicht nur Gegenstand direkter Aussagen, sondern wirkt sich in der ganzen Lehre des Bischofs aus und ist bis in Einzelheiten hinein immer wieder aufspürbar. Hier muß daran erinnert werden, daß es Christus ist, der das Gesetz gegeben[15], so wie das Gesetz Christus zum Inhalt hat[16] und dann von ihm her erst verständlich wird[17]. Auch findet sich ständig der Gedanke, daß Christus im AT wirkt. Allein aus seiner Kraft kann das Gesetz seine Aufgabe erfüllen.[18] Es ist in den Vätern da, in Noe[19], in den Patriarchen[20] und Propheten[21]. Wenn Christus aus dem Gesetz bzw. aus der Zeit des AT ausgeschlossen wird, dann ist die eigentliche Aufgabe des AT vergessen, dann wird das Gesetz verkannt[22], dann veraltet das erste Testament[23]. Aber in diesen Aussagen ist eigentlich nicht mehr in erster Linie das Prinzip der Einheit gesehen, sondern bereits eine inhaltliche Aufschlüsselung der Einheit begonnen. Christus wird dagegen wieder als ihr Prinzip deutlich, wenn er als der Partner des Gottesvolkes im Alten und Neuen Testament erscheint.[24] Wenngleich das vor allem von der Patriarchenzeit und der Zeit des Evangeliums ausgesagt ist, gilt es auch für die Zeit des Gesetzes.[25] Eindeutig zeigt sich diese Einheit aller Zeiten in Christus im Fünfzeitenschema, wo Christus in der Person des Hausvaters in allen Heilsepochen die Menschen dingt und so als das Einheitsprinzip der Heilsgeschichte zu erkennen ist.[26]

Maniceus locum temptationis habere non possit. Vgl auch Apol Dav 3,11 (CSEL 32/II,306f); Exp Luc VII,80(CSEL 32/IV,315); IX,27(448).

[11] ,adiutor et susceptor meus es tu, et in verbum tuum spero' (cf Ps 118,114). adiutor per legem, susceptor per evangelium. quos lege adiuvit, in carne suscepit. Exp Ps 118,15,23(CSEL 62,342,12—15).

[12] Vgl Cain I,2,7(CSEL 32/I,343).

[13] Vgl Patr 6,30(CSEL 32/II,142); Exp Ps 118,5,15(CSEL 62,115f).

[14] Vgl Int Iob IV(II),4,18(CSEL 32/II,280). [15] Vgl S 335f.

[16] Vgl den Abschnitt über das Gesetz als Hinführung zu Christus, S 342/53.

[17] Vgl S 389, Anm 20; 407, Anm 14.

[18] Vgl Expl Ps 43,11(CSEL 64,268), S 11. Es trägt die Züge Christi, wie die Drachme Gottes Bild; vgl Ep 7,21f(PL 16,911), S 193.

[19] Vgl S 319, Anm 133. [20] Vgl S 322, Anm 152; S 328.

[21] Vgl S 345, Anm 155; S 375.

[22] Vgl Exp Luc V,94(CSEL 32/IV,219), S 26; dazu auch S 361/63.

[23] Vgl Int Iob I,5,12(CSEL 32/II,217f); Exp Ps 118,18,37(CSEL 62,417).

[24] Vgl Ep 31,4f(PL 16,1066), S 181, Anm 198.

[25] Vgl Expl Ps 43,63(CSEL 64,306); Ep 31,1(PL 16,1065); S 57, Anm 242.

[26] Vgl Exp Luc VII,222f(CSEL 32/IV,381f), S 235/37.

Neben der Einheit der Testamente in Gott und in Christus steht auch die Einheit im Hl. Geiste. So wirkt der Hl. Geist in der Ausformung der atl. Typen[27], durch ihn wird das Gesetz gegeben[28], er führt das Volk in das verheißene Land[29]. Daß der Hl. Geist im AT und im NT, wenn auch auf sich steigernde Weise wirkt, wird ganz allgemein ausgesagt in dem bereits vorgelegten Wort aus dem Kapitel über die Zahlensymbolik: »Groß ist die Gnade der Sieben in den Kräften des Hl. Geistes, doch die gleiche Gnade preist die Sieben und die Acht. In jener ist der Klang, in dieser die Frucht.«[30]

Die Einheit der beiden Testamente in der Theologie des Ambrosius ist nicht das Ergebnis einer verschwommenen und unreflektierten Vorstellung, sondern bewußt und ausdrücklich in der Einheit Gottes verankert. Dabei fällt auf, daß dieser eine Gott vor allem in der Person Jesu Christi gesehen wird, worin sich die Christozentrik seiner Lehre zeigt. Ambrosius stellt Christus in die Mitte seines Denkens, auch wenn er nicht systematische Dogmatik vorträgt. Der von Christus geoffenbarte dreieinige Gott ist das Einheitsband der beiden Testamente: »Niemand dürfte zweifeln, daß der Hl. Geist einer ist, wenn auch die meisten an dem einen Gott gezweifelt haben. Die meisten Irrlehrer sagten, ein anderer sei der Gott des Alten, ein anderer der des Neuen Testamentes. Aber wie der Vater einer ist, der ‚einst — wie wir lesen — zu den Vätern gesprochen hat in den Propheten und zuletzt zu uns in seinem Sohn' (vgl. Hebr 1,1), und wie der Sohn einer ist, der nach der Schrift des AT von Adam beleidigt, von Abraham gesehen und von Jakob angebetet wurde, so ist auch der Hl. Geist einer; er brach auf in den Propheten, beseelte die Apostel und ist dem Vater und dem Sohn verbunden in den ‚Geheimnissen' der Taufe.«[31]

II. Die wesentlichen Elemente der Einheit

Im folgenden gilt es, die Einheit der beiden Testamente in ihren wichtigsten Elementen zu skizzieren, wobei es wieder nicht darum

[27] Vgl Exp Ps 118,17,27(CSEL 62,391); Spir II,10,104(CSEL 79,127).
[28] Vgl ibid III,3,13f(155f); Ep 26,14(PL 16,1045); Ep 66,5(1226); Noe 13,45 (CSEL 32/I,443). [29] Vgl Spir III,8,52f(CSEL 79,171).
[30] Ep 44,5(PL 16,1137), Text S 70, Anm 13. Weitere Texte über das Wirken des Hl Geistes im AT bei Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, 61.
[31] unum autem esse spiritum nemo dubitaverit, etsi de uno deo plerique dubitarunt; alium enim dixerunt plerique heretici deum veteris, alium novi testamenti. sed sicut unus pater, qui et ‚olim locutus est, ut legimus, patribus in prophetis et in novissimis diebus nobis est locutus in filio', et sicut unus filius, qui iuxta veteris seriem testamenti ab Adam offensus, ab Abraham visus, a Iacob adoratus est, ita etiam spiritus sanctus unus est, qui efferbuit in prophetis, insufflatus est apostolis, copulatus est patri et filio in baptismatis sacramentis. Spir I,4,55(CSEL 79,38,1—10).

gehen darf, im eigentlichen Sinn ein System aufzubauen, weil dafür die Aussagen des Bischofs zu unsystematisch sind und nur spezielle Einzeluntersuchungen genauere Aufgliederungen zulassen; vielmehr sollen einfach gewisse Schwerpunkte der ambrosianischen Theologie deutlich gemacht werden, so wie sie aus den bisherigen Untersuchungen hervortraten.

1. Die Einheit in der Kirche

Die Kirche scheint eines der Hauptthemen im theologischen Denken des Ambrosius zu sein. Leider fehlt bis heute eine umfassende Studie über die verschiedenen Aspekte seiner Lehre von der Kirche.[32] Gerade der Begriff des Volkes Gottes wäre dabei einer eingehenden Untersuchung wert, da sich in ihm besonders die bei Ambrosius sich immer wieder abzeichnenden heilsgeschichtlichen Strukturen auswirken. Wenngleich dieser Begriff nicht ausreicht, um das Wesen der Kirche zu fassen, und auch bei Ambrosius nicht die einzige Bestimmung der Kirche ausmacht, so muß er doch stärker in den Vordergrund gerückt werden.[33] Deshalb wird an dieser Stelle der Gedanke von der Einheit der Testamente vorgelegt, wie er sich in der Lehre von der Kirche zu erkennen gibt.

Das eine Volk Gottes. Daß Ambrosius in der Kirche das Volk Gottes sieht, braucht nicht eigens dargelegt zu werden[34], ein kurzer Hinweis auf diesen Begriff genügt. Die Kirche ist der populus Christianus[35] oder populus Christi[36], der populus dei[37] oder populus domini[38], sie ist ein heiliges Volk, ein populus sanctus[39], eine plebs sancta[40].

[32] Es liegen zwei Untersuchungen vor: J. Rinna, Die Kirche als Corpus Christi Mysticum beim hl Ambrosius (Rom 1940); A. G. Rose, Idee und Gestalt der Kirche beim hl Ambrosius (Breslau 1942, maschinenschriftl Diss). Die Arbeit Rinnas greift jedoch nicht den gesamten Komplex der Lehre des Bischofs auf und stellt zu einseitig den Begriff des Corpus Christi Mysticum in den Vordergrund. Die Dissertation Roses ist umfassender, aber nicht im Druck erschienen.

[33] Rose vermerkt zwar diesen Begriff und gibt eine Reihe von Texten an, konnte jedoch damals seine eigentliche Bedeutung noch nicht abschätzen und hat deshalb sein Gewicht bei Ambrosius zu wenig beachtet, vgl aO 21. Eger, Salus gentium, 98—121 legt dagegen von seiner Themastellung her besonderen Wert gerade auf den Begriff des Volkes Gottes. Er weist darauf hin, daß die verschiedenen Bezeichnungen der Kirche nebeneinander gesehen werden müssen (aO 109), und gibt damit dem Inhalt dieses Begriffes seinen Ort.

[34] Vgl dazu die Untersuchungen von Rose und Eger.

[35] Vgl zB Ios 13,74(CSEL 32/II,117); Exp Luc III,38(CSEL 32/IV,126).

[36] Vgl zB Expl Ps 36,7(CSEL 64,75); Exp Luc IX,29(CSEL 32/IV,448).

[37] Vgl zB ibid.

[38] Vgl Expl Ps 43,38(CSEL 64,289).

[39] Vgl zB Exp Luc IX,29(CSEL 32/IV,448).

[40] Vgl zB ibid; Exam II,1,3(CSEL 32/I,43). Mit diesen Angaben ist nur ein erster Hinweis auf die vielleicht wichtigsten Formulierungen gegeben.

Ausdrücklich wird dabei die Einheit dieses Volkes betont. Im Anschluß an die Sammlung des Wassers an einem Ort (vgl. Gen 1,9) zeichnet Ambrosius das Bild von der einen Kirche: »Aus jedem Tale ist so der populus catholicus versammelt. Nicht mehr gibt es viele Versammlungen, sondern es ist nur eine Versammlung, eine ecclesia. Auch hier hieß es: ‚Es soll sich versammeln das Wasser aus jedem Tal', und es geschah eine geistige Versammlung, es wurde ein Volk.«[41] Die Kirche ist von Christus geeint[42], ist der Leib Christi, in dem Juden und Heiden vereinigt sind[43].

Diese Einheit des Volkes Gottes gilt nicht nur in der Horizontalen, sie gilt auch vertikal durch die Geschichte des Heiles, die so eine Geschichte der Kirche ist. Diese Tatsache begegnete bereits wiederholt. Sie ist vor allem greifbar im Bild der Braut als dem Partner Gottes. Die Braut, die im AT innerhalb des vom Gesetz errichteten Hauses sitzt, wird von Christus heraus- und heimgeführt.[44] Das gleiche gilt von dem weiblichen Partner des Herrn im Bild der verschiedenen Ehen, wo ebenfalls in der Braut das Volk Gottes sichtbar wird, wie ja auch dort sich die Begriffe Braut, Leib und Volk vermischen.[45] So lebt das eine Volk Gottes in verschiedener Gestalt durch die Geschichte weiter. Das zeigt sich auch in Rebekka, der Mutter Jakobs und Esaus, der Verkörperungen der beiden Völker.[46] Wenngleich diese Sicht der Kirche auch Raum hat für die ergänzende Tatsache vom Gegensatz der beiden Testamente und die notwendige Ergänzung, nach welcher das NT erst die volle Heilswirklichkeit bringt, so ist das Verständnis der Einheit des Gottesvolkes, der Einheit der Kirche grundlegend für die Einheit der Testamente, unübertrefflich formuliert im Kommentar zum 118. Psalm: »So stößt also auch die heilige Kirche, die zu Beginn der Welt im Paradies (dem Herrn) versprochen war, in der Sintflut ihr Vorbild fand, durch das Gesetz angekündigt ward, durch die Propheten gerufen wurde und so lange die Erlösung der Menschen, den Glanz des Evangeliums und die Ankunft des Geliebten ersehnt hatte, ungeduldig über die Verzögerung und aus

[41] ex omni igitur valle congregatus est populus catholicus. iam non multae congregationes sunt, sed una est congregatio, una ecclesia. dictum est et hic: congregetur aqua ex omni valle, et facta est congregatio spiritalis, factus est unus populus. ibid III,1,3(60,17—21).

[42] Vgl Expl Ps 1,50(CSEL 64,42).

[43] Vgl zB Ep 76,9(PL 16,1261f); Patr 11,56(CSEL 32/II,157). Diese Einheit der Kirche in der Horizontalen betont Ambrosius immer wieder, vor allem gegenüber den Häretikern: zB Exam III,1,3(CSEL 32/I,60); Paenit II,4,24f(CSEL 73,173f); Exc Fratr I,47(CSEL 73,235); dargestellt im Bild des Kleides, das nicht von den Motten zerfressen werden darf, Spir I,16,164(CSEL 79,84).

[44] Vgl S 38/43.

[45] Vgl zB Expl Ps 43,61f(CSEL 64,303—305); zum Gesamt des Bildes S 67.

[46] Vgl S 155f, auch Anm 95.

Verlangen nach seinen Küssen hervor: ‚Er soll mich küssen mit dem Kuß seines Mundes' (Hl 1,2).«[47]

Die Einheit der Testamente in der Kirche bestimmt auch eine verwandte Bezeichnung: das zweifache Volk. Zwar kennt die Terminologie des Ambrosius diese Bezeichnung nicht, sondern verwendet einfach den Begriff der duo populi[48], doch ist in seinem Sinn das sich in zwei Völkern ausformende Volk, die zwei Völker hervorbringende Kirche mit Sicherheit zu greifen. Wenngleich in diesem Ausdruck zunächst gerade der Gegensatz der beiden Testamente gefaßt wird, herkommend von den in Jakob und Esau verkörperten zwei Stämmen (vgl. Gen 25,23), die als Vorausdarstellung des älteren Volkes der Juden und des jüngeren christlichen Volkes verstanden werden[49], setzt doch bei diesem Gegensatz das Verständnis ihrer Einheit an. Diese Einheit der Kirche in den beiden Völkern zeigt sich nicht nur darin, daß beide in die Kirche berufen sind und glauben[50], sondern auch in anderen Elementen der Aussage. Die beiden Völker sind durch ihre Verwandtschaft miteinander verbunden, sie sind Brüder — und damit ist auch die Beziehung zu der Vorstellung der Verbindung des einen Volkes mit Gesetz und Evangelium im Bild der Leviratsehe hergestellt[51] —, ja sogar Zwillinge. Zwillinge im Bild der Söhne Isaaks[52] und der Söhne Judas aus der Thamar[53], Brüder in den beiden Söhnen Josephs[54] und im Gleichnis vom verlorenen Sohn[55], Halbbrüder in Abrahams Söhnen Ismael und Isaak[56]. Darüber hinaus steht oft neben den Brüdern eine ihnen übergeordnete und sie einende Wirklichkeit. Bei Jakob und Esau

[47] ita ergo et sancta ecclesia, quae in primordiis mundi desponsata in paradiso, praefigurata in diluvio, adnuntiata per legem, vocata per prophetas diu redemptionem hominum, evangelii decorem, dilecti expectasset adventum, inpatiens morae in oscula ruit dicens: ‚osculetur me ab osculo oris sui.' Exp Ps 118,1,4(CSEL 62,5,1—6). Zur Kirche, die durch die Zeit hindurch existiert, vgl Rinna, Die Kirche als Corpus Christi Mysticum, 33—39.

[48] Vgl zB Exp Luc V,96(CSEL 32/IV,220); VI,24(241); VII,175(360); Apol Dav 3,11(CSEL 32/II,306); Exp Ps 118,20,6(CSEL 62,448).

[49] Vgl dazu vor allem den Text von Exp Ps 118,20,6(CSEL 62,448) und die verwandte Darstellung von Exp Luc III,21(CSEL 32/IV,113), welche von Gen 38 ausgehend in den Zwillingssöhnen der Thamar den gleichen Sachverhalt darstellt, S 43/50, bes 44f; ähnlich auch Apol Dav 3,11(CSEL 32/II,306f).

[50] Vgl Exp Luc V,96(CSEL 32/IV,220), S 27; VII,175(360).

[51] Vgl S 56f, 58/61.

[52] Vgl Exp Ps 118,20,6(CSEL 62,448), S 158f.

[53] Vgl Exp Luc III,21(CSEL 32/IV,113), S 43/50, bes 44f; ähnlich Apol Dav 3,11 (CSEL 32/II,306f).

[54] Vgl Patr 1,3—5(CSEL 32/II,126f), S 168f.

[55] Vgl Exp Luc VII,239(CSEL 32/IV,388f), S 173.

[56] Vgl Apol Dav 3,11(CSEL 32/II,306f). Ein anderer Verwandtschaftsgrad soll ergänzend angegeben sein, obwohl er nicht hierhergehört: Synagoge und Heidenkirche, Juden und Christen sind verschwägert, gleichzeitig Brüder genannt; vgl S 16f.

ist es Rebekka, die gleichsam zur Kirche wird, welche das Nacheinander der beiden Völker lenkt[57]; bei Ismael und Isaak erscheint Sara als Typ der Kirche und die Zeugung beider dirigierende Macht[58]. Ja sogar die starke Gegensätzlichkeit der Völker in den beiden Söhnen Davids aus der Frau des Urias, deren älterer als Darstellung des Volkes der Juden aus dem Ehebruch stammt, wird so in David als dem Typ des prophetischen Volkes, d. h. der Kirche, in die Vorstellung einer Einheit aufgenommen, da die Kirche in David nacheinander das Volk der Juden und das christliche Volk zeugte.[59] Ganz allgemein wird dann die Kirche als die beiden Völker umgreifend dargestellt, wenn die von Osee um 15 Silbermünzen gefreite Dirne (vgl. Os 3,2) zum Bild der Kirche wird: »Um den Preis der beiden Testamente, d. h. des vollen Glaubens erhielt die Prophetie die Vollendung des Glaubens, die Kirche die Fülle; im ersten Testament wurde Israel als Volk erworben, im zweiten das der Völker und Heiden.«[60] Beide Völker wurden vereint in der Kirche Christi.[61] Dieser Tatbestand der in beiden Völkern greifbaren und in ihnen durch die Zeit hindurch lebendigen Kirche wird dann auch noch mit dem Einheit und Zweiheit umfassenden Begriff des ‚Doppelten' oder ‚Zweifachen' ausgesagt, wenn in der Erklärung des Geschehens um die Thamarsöhne gesagt wird, daß in den Zwillingen »das zweifache Leben der Völker beschrieben wird, das eine nach dem Gesetz, das andere nach dem Glauben«[62].

Ein dritter Gedanke der Einheit der Testamente in der Kirche ist mit den beiden ersten verbunden, soll aber ausdrücklich formuliert werden, um seine volle Kraft zu erhalten: die Kirche von Anbeginn. Die bei den Vätern schon sehr früh einsetzende Aussage von einer präexistenten Kirche[63] findet sich auch bei Ambrosius[64]. Der Gedanke besagt zunächst, daß die Kirche bereits vor Christus — allerdings in Verbindung mit ihm und aus seiner

[57] Vgl Iac II,2,9(CSEL 32/II,36f), S 153f.
[58] Vgl Abr II,10,74(CSEL 32/I,627), S 143f; und noch deutlicher ibid 75(628), S 144, auch Ep 77,2(PL 16,1264), S 145.
[59] Vgl Apol alt 7,38(CSEL 32/II,382f), S 185.
[60] duorum igitur testamentorum, i.e. plenae fidei pretio prophetia consummationem accepit fidei, ecclesia plenitudinem; primo enim testamento Israel acquisitus est populus, secundo nationum et gentium. Ep 44,7(PL 16,1138).
[61] Vgl ibid. In der Textstelle ist beides verbunden, die Einheit der Fülle aus Juden und Heiden in der christlichen Kirche und die Einheit der beiden Völker durch die Geschichte hindurch.
[62] ... gemina describitur vita populorum, una secundum legem, altera secundum fidem... Exp Luc III,21(CSEL 32/IV,113,13f).
[63] Vgl Beumer, Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche, 14—16; Pribilla, Die Kirche von Anbeginn, 244—246.
[64] Vgl Rinna, Kirche als Corpus Christi Mysticum, 26f; Rose, Idee und Gestalt der Kirche, 9—13; dazu zB S 143, Anm 49.

Kraft lebend — da war. Dabei ist vor allem die absolute Einheit der Bemühung Gottes um den Menschen als Partner und darin eingeschlossen die Einheit von AT und NT ausgesprochen. Das war besonders deutlich zu erkennen in dem Wort aus der Erklärung des 118. Psalmes, wo von der Verlobung der Kirche im Paradies die Rede war.[65] Dabei fällt auf, daß Ambrosius die Kirche an den absoluten Anfang stellt und sie als ewig prädestiniert versteht.[66] Es ist die einfache Vorstellung, die alles in Gottes Heilsplan und Heilshandeln geeint sieht und noch nicht die genauere Formulierung des augustinischen ecclesia ab Abel[67] kennt. Diese Einheit in der Kirche gilt es hier festzuhalten. Daß sie nicht naiv verstanden wird, sondern Platz für eine nähere Bestimmung läßt, muß kurz erwähnt sein. Es handelt sich um ein schattenhaftes Sein der Kirche zur Zeit des Gesetzes[68], wie ja überhaupt alles im AT Schatten, Bild und Typus des NT ist[69]. Trotzdem ist die Existenz der Kirche Christi wirklich, d. h. Christi und seiner Kirche Kraft wirken schon im AT, wie es bereits vom Gesetz[70] wie auch vom ‚Sakrament' der Beschneidung gesagt wurde[71]. Daß die von Anfang an prädestinierte und auch in dieser Form existente Kirche zugleich ein gutes Argument gegen das spätere Dazwischenkommen der Synagoge und des Gesetzes ist[72], sei abschließend vermerkt[73].

[65] Vgl S 460, Anm 47.
[66] Vgl Fid III,10,64(CSEL 78,131).
[67] Vgl Congar, Ecclesia ab Abel. Mit dieser Formulierung spricht Augustinus (nach dem Jahre 412) seine Vorstellung von den beiden civitates aus. Er setzt diese so früh wie möglich an und zeigt sie in Kain und Abel verkörpert. Daß Augustinus dabei von der bei Ambrosius greifbaren Gegenüberstellung von Synagoge und Kirche in Kain und Abel beeinflußt ist, liegt auf der Hand. Vgl Congar, aO 84—86.
[68] Vgl Exp Ps 118,5,10f(CSEL 62,87f), S 83f.
[69] Vgl dazu den Abschnitt über den prophetisch-typischen Sinn des Gesetzes S 344/49. Eine Aufzählung von solchen Typen der Kirche im AT, angefangen vom Paradies, bringt Rose, Idee und Gestalt der Kirche, 13.
[70] Vgl S 342, Anm 136.
[71] Vgl Spir III,21,162(CSEL 79,218), S 401, Anm 88.
[72] Vgl das Kapitel über die Zweibrüderstellen, bes S 195; zB Iac II,3,10(CSEL 32/II,37), S 154; Exp Luc III,17—29(CSEL 32/IV,110—120), S 171; Iac II,5,25 (CSEL 32/II,46), S 177. Damit ist dann der Gedanke des älteren Volkes der Christen verbunden. Die Kirche ist älter als die Synagoge. Das zeigt sich in der Ansicht, daß die Synagoge mit dem Gesetz ‚dazwischentrat', dh die Kontinuität von Verheißung und Erfüllung unterbrach (so in den eben genannten Stellen); das zeigt sich auch in der ausdrücklichen Betonung, daß der Vorrang der Synagoge vor der Kirche ein Vorrang der Gesundheit, nicht aber des Alters ist, dh daß er darin bestand, daß die Synagoge ihre Funktion vor dem Erstarken der Heidenkirche ausübte, vgl Exp Luc VI,57(CSEL 32/IV,255), S 32, Anm 132. Ähnlich das größere Alter der christlichen Sakramente verglichen mit den ‚Sakramenten' der Juden, S 393/98.
[73] Zur theologischen Bedeutung des Argumentes von der von Anfang an existenten Kirche vgl Oepke, Das neue Gottesvolk, 265. Interessant der Abschnitt ‚Der Gottesvolkgedanke in der alten Kirche', 245—265.

2. Die Einheit in der Offenbarung

Die Einheit der beiden Testamente zeigt sich auch in der Betonung der einen Offenbarung, die Ambrosius besonders gegen die Manichäer verteidigen muß. Die eine Offenbarung ist in dem einen Evangelium greifbar, das sich von Anfang an durch die Heilsgeschichte hinzieht. Das war die wichtige Aussage des Bildes von der einen Mauer.[74] Dieses eine Evangelium ergreift alles Vorhergehende.[75] So beginnt mit dem NT kein neuer Glaube, vielmehr ist dieser angeschlossen an die Überlieferung. Die Kontinuität des einen Glaubens ist gesichert in der Verkündigung des Johannes, der durch seine Vorfahren in das Alte hinabreicht, durch seine Ankündigung auf das Neue hinweist.[76] Diesen Glauben der beiden Testamente hat der Christ anzunehmen.[77] Eins sind AT und NT in der einen Schrift, von denen die Schrift des Alten Testamentes die des Neuen zu Hilfe ruft.[78] Sprechender Ausdruck dafür ist die Tatsache der Übernahme der Schrift des AT durch die Christen, dargestellt im Gewand des Esau, welches Jakob erhält.[79] Das gleiche gilt von der Prophetie[80], womit dann bereits die eine Verkündigung ausgesprochen ist. Sie wird faßbar in den Aposteln, in denen Gesetz und Evangelium, Altes und Neues zu einer lebendigen Einheit erweckt ist.[81] Eine einzige Tugendpredigt zieht sich durch das Gesetz und das Evangelium[82], eine einzige Mahnung durch Gesetz, Propheten, Evangelium und Apostel[83]. Auch das eine Gesetz, dem von der Anlage dieser Untersuchung her besonderes Interesse zukommt und das später noch eigens beachtet werden muß, gehört hierhin. War doch gerade in den verschiedenen Formen des Gesetzes die sich steigernde Offenbarung des göttlichen Willens sichtbar geworden.[84]

Die Einheit der Offenbarung ist vor allem verbürgt in der Einheit Gottes und in der Einheit der Testamente in Christus, welcher selbst das Gesetz lehrt und das Evangelium predigt.[85] Daß die Einheit wieder Raum hat für einen wirklichen Fortschritt, darf

[74] Vgl S 50f.
[75] Sichtbar in der vierten Heilszeit, welche die vorhergehenden umgreift, S 233.
[76] Vgl Exp Luc I,16(CSEL 32/IV,20).
[77] Vgl zB Ep 74,9(PL 16,1256), S 102; Ep 7,20(910f), S 193.
[78] Vgl S 352, Anm 223.
[79] Vgl Iac II,2,9(CSEL 32/II,36f), S 153f. Ähnlich die Vorstellung von der übernommenen Beute Exp Ps 118,21,11f(CSEL 62,479f).
[80] Vgl S 376, Anm 448,450—452.
[81] Vgl Exp Luc IX,38(CSEL 32/IV,453), S 60, 65; bes S 60, Anm 257.
[82] Vgl Iac I,3,9(CSEL 32/II,9f).
[83] Vgl Exp Ps 118,1,14(CSEL 62,15).
[84] Vgl S 452.
[85] Vgl Cain I,2,7(CSEL 32/I,343).

nicht vergessen werden[86], wenngleich dieser Gedanke erst an anderer Stelle zur Darstellung gelangen kann. Die beiden Testamente sind so vereint in einer Wahrheit, damit aber auch in einer Gnade, die Gesetz und Evangelium, AT und NT umfaßt[87], so wie bereits in den ‚Geheimnissen' des AT die Gnade wirkt, ja überhaupt im AT die Gnade präsent ist[88]. Das eine Heil in Christus bindet die beiden Testamente aneinander. So kann im Gesetz das Evangelium Christi vorauswirken, während im NT das Evangelium durch das von Christus gegebene und geistig übernommene Gesetz immer neu gefördert wird.[89] Die eine Wahrheit ist der Spannungspunkt, in dem die verschiedenen Aspekte der Testamente zusammengehalten werden. Ambrosius spricht davon bei der Erklärung des Psalmverses ‚Von Geschlecht zu Geschlecht reicht deine Wahrheit' (Ps 118,90a): »So ist bei den Heiden die Lüge, in der Kirche die Wahrheit. Die Wahrheit aber hatte zunächst die Synagoge, welche Gottes Worte besaß; auch im AT ist nämlich die Wahrheit, die einst im Volk der Juden da war; denn ‚bekannt ist in Judaea Gott' (Ps 75,2). Gott aber ist die Wahrheit, also ist in Judaea die Wahrheit. So war die Wahrheit da in den Vätern, in Moses und Jesus Nave, in Samuel, in David, Elias, Elisäus und in jenen 7000 Männern, ‚die ihre Knie nicht vor Baal beugten' (vgl. 3 Kg 19,18). Weil aber die spätere Nachkommenschaft der Juden vom Verhalten der Väter abwich, wich von ihnen die Wahrheit und kam zur Kirche... Sie lieferten nämlich die Wahrheit aus und erkoren sich die Ungerechtigkeit. Alle anderen Geschlechter stehen so außerhalb der Wahrheit, aller Häretiker Geschlechter halten die Wahrheit nicht. Allein die Kirche besitzt mit frommer Zuneigung die Wahrheit, weil das Geschlecht der Juden, das sie vorher besaß, diese verloren hat.«[90]

[86] Nach Patr 11,51(CSEL 32/II,152) ist das eine Testament eine Ankündigung Christi, das andere seine offene Darstellung. Ja auch der Gegensatz der Testamente kann so ausgedrückt werden, wenn es heißt, daß Gott im Gesetz spricht und im Evangelium das gleiche wiederholt, daß damit eine Überbietung des vorher Gesagten gegeben ist, aber auch ein neues Verkünden, weil Gottes Wort durch die Propheten im AT nicht gehört wurde; vgl Expl Ps 61,33(CSEL 64,397).

[87] Vgl Ep 44,5—9(PL 16,1137f), S 70/72, 75.

[88] Zu den ‚Geheimnissen' des AT vgl S 402. Die Gnade in den Propheten S 375; in den atl Heiligen S 334, Anm 44.

[89] Vgl S 19, Anm 80.

[90] ergo in gentibus mendacium est, in ecclesia veritas. hanc tamen veritatem habuit primo synagoga, quae habebat eloquia dei; est enim veritas et in veteri testamento, quae fuit ante in populo Iudaeorum; ‚notus enim in Iudaea deus'. deus autem veritas est, ergo in Iudaea veritas. fuit igitur veritas in patribus, Moyse et Iesu Nave, in Samuhel, in David, Helia, Heliseo et in illis septem milibus virorum, ‚qui non curvaverunt genua Baal'. sed quia posterior suboles Iudaeorum a patrum moribus deviavit, recessit ab illis veritas et ad ecclesiam venit... tradiderunt enim veritatem et elegerunt iniquitatem. omnes ergo

3. Die Einheit in der Heilsgeschichte

Schon zu Beginn dieses Paragraphen wurde gezeigt, wie die Einheit der beiden Testamente bei Ambrosius nicht Ausdruck eines unreflektierten und naiven Einheitsdenkens ist, sondern aus der Verankerung beider Testamente in Gott stammt. Nun soll an ein anderes Element der Einheit erinnert werden, das in ähnlicher Weise eine Basis für alle Aussagen bietet, auf dessen Grund sie sicher stehen und von dem her sie ihre Deutung erhalten: die eine Heilsgeschichte.

Ambrosius läßt der Verwirklichung des Heiles einen Heilsplan vorausgehen. Wie die beiden Testamente einer einzigen Weisheit entstammen [91], so hat Gott einen großen Plan der Verwirklichung des Heiles gefaßt. In ausgeprägter Form begegnete dieser Gedanke im Bild von der einen Mauer, die von den Patriarchen bzw. von Adam bis zu den Christen führen sollte. Damit ist auf eine deutliche Weise die Einheit des Heiles ausgesagt, und diese Einheit zeigt sich auch dann, wenn in der Heilsverwirklichung eine Unterbrechung durch das Gesetz eintritt. Auch jetzt ist noch die Kontinuität der Verwirklichung des Heiles gewahrt. [92] Dieser Gedanke bestimmt den Bischof, gerade bei der Behandlung des Gegensatzes der Testamente, des Gegensatzes von Synagoge und Kirche, von Gesetz und Evangelium, von Juden und Heiden häufig ein Element der Einheit beider einzufügen, welches diese Kontinuität in der Heilsgeschichte zeigt. Das ist z. B. der Fall, wenn in der ‚Zweibrüdertheologie', die ja von ihrer ersten Intention her gerade den Gegensatz der Testamente anspricht, an einer der beiden Gestalten die heilsgeschichtlichen Abschnitte hintereinander dargestellt werden. So bei Sara, die als Verkörperung der Kirche zwei Zeiten durchläuft. [93] Ähnlich bei Jakob [94], Rachel [95], Achinoam und Abigaeam [96] sowie bei Betsabee [97]. Die hier jeweils sichtbaren zwei Zeitabschnitte vor und nach Christus, die auch in den zweistufigen Geschichtsschemata zu fassen sind [98], werden dann ergänzt durch die Benennung von drei oder mehreren Heils-

aliae generationes veritatis exsortes, omnium haereticorum generationes non tenent veritatem. sola ecclesia veritatem pio affectu possidet, quia generatio Iudaeorum, quae ante eam possidebat, amisit. Exp Ps 118,12,19(CSEL 62,261, 24—262,12).

[91] Vgl Int Iob IV(II),4,18(CSEL 32/II,280).

[92] Vgl Exp Luc III,24(CSEL 32/IV,116), S 46f, 53.

[93] Vgl S 143f.

[94] Vgl S 157f.

[95] Vgl S 180.

[96] Vgl S 181f.

[97] Vgl S 184.

[98] Vgl S 200/07. Daß sich in ihnen nicht nur die Gegensätzlichkeit der Testamente zeigt, sondern auch Einheitselemente greifen lassen, wurde S 206 vermerkt.

abschnitten. Eindringlich zeigte sich so die Einheit der Heilsgeschichte in den drei Ehen, welche das eine Gottesvolk nacheinander einging[99], sowie in den mehrgeteilten geschichtstheologischen Schemata, welche diese Einheit mit zunehmender Zahl der Heilsetappen immer deutlicher ausprägen[100].

Die Vorstellung von der Einheit der beiden Testamente in der Heilsgeschichte ist ein entscheidender Faktor der ambrosianischen Theologie. Erst sie ermöglichte im Aufweis der einen Heilsverwirklichung und in der Bestimmung ihrer Etappen einen Zugang zur Darstellung des Gesetzes und damit zu einer Beurteilung der Testamente.[101]

III. Der Gedanke der Einheit in der Gesetzestheologie

Die Methode, mit Hilfe der Frage nach dem Gesetz eine Antwort auf die Frage nach der Beziehung der beiden Testamente zu erhalten, erfordert es, den Gedanken der Einheit der Testamente zu skizzieren, so wie er sich in der Lehre des Bischofs vom Gesetz fassen läßt. Eine solche Skizze muß unter dem Titel stehen: das eine Gesetz.

Wenngleich Ambrosius den Begriff nicht verwendet, kann dieser doch als für die Auffassung des Bischofs vom Gesetz bezeichnend angesehen werden. Dieses eine Gesetz meint zunächst nicht das Gesetz im heilsgeschichtlichen oder theologischen Verständnis, sondern ist — besonders beeinflußt durch die Philosophie der Stoa[102] — Ausdruck einer allumfassenden Gesetzmäßigkeit. Der Gedanke wurde bei Ambrosius besonders deutlich in seiner Auffassung vom Gesetz bei der Schöpfung, dem Naturgesetz.[103] Durch die Bindung dieser Gesetzmäßigkeit und Ordnung an Gottes Willen wird sie zu einer Offenbarung eben dieses göttlichen Willens und so zu einem Gesetz im strengen und theologischen Sinn. Daß das Naturgesetz dann, gerade weil es nichts anderes ist als in der Ordnung der Natur Gestalt gewordener Wille Gottes, unveränderlich ist und durch alle Zeiten hindurch gleich bleibt, ist eine Konsequenz, welche den Menschen immer an dieses Gesetz bindet, einerlei ob er der vormosaischen Zeit, der Zeit des eigentlichen ‚Gesetzes' oder der des Evangeliums angehört.[104]

[99] Vgl S 62/64, 67.
[100] Vgl S 242f.
[101] Vgl S 244.
[102] Vgl S 294, Anm 3.
[103] Vgl S 301/13.
[104] Vgl S 302/04, 304/06; zur Bindung des Menschen an das Naturgesetz allgemein S 310/13, an das Naturgesetz im Paradies S 306/10, in der vorpatriarchalen Zeit S 314, 320, in der Zeit des ‚Gesetzes' S 330f, in der Zeit des NT S 413f, 415.

Diese Gedanken werden dann auch auf das Gesetz als direkte Willensoffenbarung Gottes übertragen. Auch sie hat von Gott her einen bleibenden Charakter, wie es wieder eindeutig in dem immer neu zu zitierenden Bild von der einen Mauer ausgesagt ist.[105] Gerade von dieser Überzeugung her, daß die Ordnung Gottes bleibenden Charakter besitzt, entsteht für Ambrosius das Problem, das sich aus dem Wechsel von AT und NT ergibt: inwiefern kann das Gesetz des Moses in seinen Bestimmungen abgeschafft sein.[106] Von daher kommt auch die Lösung: das Gesetz wird in seiner geistigen Bedeutung vom NT übernommen.[107] Wenn sich auch die äußere Form der Willensoffenbarung Gottes ändert, so bleibt doch ihr Inhalt erhalten, wie die Deutung der zweiten Gesetzestafeln zeigt.[108] Auch andere Bilder, wie z. B. der in seiner Wurzel gut bleibende Baum[109], das bestehen bleibende Haus der Kirche[110], die in den Aposteln erweckte bleibende Frucht des Gesetzes[111], sprechen von dieser Einheit der Testamente im Gesetz.

Die hier entwickelten Gedanken ruhen hauptsächlich auf einer ontologischen Vorstellung auf, näherhin auf der Vorstellung von der Einheit des Seins in Gott, an dem alles Seiende teilhat. Diese Überzeugung findet ihre ausgeprägteste Formulierung in der Gleichsetzung von Gesetz und Gottes Wesen[112] sowie in der Identifizierung von Gesetz und Wahrheit[113]. Deutlich wird hier die geistige Linie sichtbar, welche die Auffassung von dem einen Gesetz mit der Philosophie des Neuplatonismus und der Stoa verbindet.

Die Einheit der beiden Testamente im Gesetz wird aber auch von Gedanken getragen, die vom christlichen Verständnis der Geschichte her bestimmt sind. Die Situation der Zeit nach Christus ist gekennzeichnet durch das Erlangen des Heiles in Christus, aber auch durch das Ausstehen der Vollendung. Diese Tatsache stellt das NT auf Erden in die Nähe des AT. Wenngleich der dogmatische Unterschied der beiden Testamente unangetastet bleibt, rückt doch im Bereich der Paränese die Situation des Christen an die des atl. Menschen heran; die beiden Testamente verbindet ein Schicksal: im AT das Harren auf das Heil, im NT die Erwartung der Vollendung. Dieser Tatbestand zeigte sich vor allem in dem

[105] Vgl S 52f.
[106] Vgl Ep 74,1(PL 16,1254), S 99; Ep 72,1(1243), S 104f.
[107] Vgl S 430/33.
[108] Vgl S 8f.
[109] Vgl S 35/37.
[110] Vgl S 39f.
[111] Vgl S 60, Anm 257.
[112] Vgl Exp Ps 118,18,36(CSEL 62,416), S 301.
[113] Vgl ibid und 11,19f(245f), S 299. Hier soll dann auch an die Identifizierung des Gesetzes mit Christus erinnert sein, vgl S 445, Anm 235f.

Dreierschema Umbra-Imago-Veritas.[114] In ihm wird die gleichbleibende Situation des Menschen faßbar, der zur Vollendung aufsteigt und dazu der Erkenntnis des göttlichen Willens und damit eines Gesetzes bedarf. So wird auch das Evangelium als Gesetz verstanden[115], so ist auch für eine Übernahme des atl. Gesetzes der Weg bereitet, die dort, wo es vom NT her ohne Schwierigkeit geschehen kann, nicht nur durch geistige Umdeutung, sondern auch im buchstäblichen Verständnis geschieht[116]. Daß eine solche Übernahme — besonders die von liturgischen Bestimmungen — die Einheit des Testamentes auch im Erscheinungsbild ausdrückt, läßt das Gewicht dieser Gedanken erkennen.

Von daher überrascht es nicht, daß sich das eine Gesetz auch darin zeigt, daß alle Gesetzesformen die gleiche Struktur haben. Diese Tatsache wird von Ambrosius nicht reflektiert, läßt sich aber aus dem Gesamt seiner Aussagen ablesen. Daß dabei bei den einzelnen Formen des Gesetzes nicht alle Aspekte mit gleicher Ausdrücklichkeit zur Sprache kommen, ist selbstverständlich.
Deutlich werden alle Gesetzesarten an Gott gebunden, der in ihnen seinen Willen offenbart, wie in der Untersuchung des Gesetzes in den verschiedenen Abschnitten der Heilsgeschichte zutage trat.[117] Damit hängt zusammen, daß die Aufgabe des Gesetzes in allen seinen Formen als Hilfe zu Erkenntnis und Überwindung der Sünde verstanden wird.[118] Auch der Gedanke, im Gesetz einen Pädagogen zu sehen, ist allgemein auf das Gesetz bezogen[119], so wie es dem Naturgesetz, dem Gesetz des Moses und dem Gesetz zur Zeit der Christen eigen ist, zur Ordnung zu rufen[120]. Dabei ist das Gesetz auch Ausdruck der Milde Gottes.[121]

[114] Vgl S 207/23, bes 209f, 213, 214f, 217, 220.
[115] Vgl Exp Ps 118,13,18—20(CSEL 62,293f); 11,20(245f); S 435.
[116] Vgl S 416/23, 423/30.
[117] Vgl zum Naturgesetz S 309f, zum vorpatriachalischen Gesetz S 320f, zum Gesetz bei Abraham S 327, zum mosaischen Gesetz S 336f, zum Gesetz im NT S 433/36, 436/38, zum Gesetz im Himmel S 448f.
[118] Vgl zB die Aufgabe des Naturgesetzes S 312, Anm 79; des Gesetzes bei Kain S 314, Anm 102; des Noegebotes S 318, Anm 129; der Beschneidungsvorschrift bei Abraham S 324f; des mosaischen Gesetzes S 339/42; des evangelischen Gesetzes 407, Anm 14, S 408f. In Fug 2,12(CSEL 32/II,172) ist die Erkenntnis der Sünde und die Unterwerfung unter Gott als Zweck der Gebote beider Testamente ausgesagt.
[119] Vgl zB die Aussagen über das Naturgesetz als Zuchtmeister S 305, die erzieherische Funktion im Paradiesesgebot S 307f, 310, die Rolle des Gesetzes bei Noe im Bild des Bogens S 319f, die pädagogische Bedeutung des mosaischen Gesetzes S 378/85, die des Gesetzes schlechthin und damit auch des im NT geltenden, so wie sie im Gesetzestraktat aus De Iac I zu fassen ist, S 121f, 124f; zum Pädagogen im NT vgl auch S 438, Anm 209.
[120] Vgl S 312.
[121] Ausdrücklich vom Gesetz ausgesagt, das an Kain ergeht (S 315), und vom Gesetz zur Zeit des Noe (S 317f, 319f).

Die gleiche Struktur des einen Gesetzes zeigt sich vor allem darin, daß sich bestimmte Ausdrucksformen durch die einzelnen Gesetzesarten hinziehen. Das mosaische Gesetz schließt sich an die Naturordnung an, was auch für die Staatsgesetze und für Vorschriften im christlichen Bereich gilt.[122] Die einheitliche Struktur ist auch darin zu erkennen, daß die verschiedenen Gesetzesformen in ihrem auf Christus hindeutenden Charakter einander verbunden sind. Signum und figura ist das Naturgesetz[123]; auf Christus weist das Noegebot[124]. Der auf Christus hinweisende Sinn der Beschneidung und des ganzen mosaischen Gesetzes wird immer wieder betont.[125] Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang dann die Feststellung, daß alles Gesetz letztlich nichts vermag und so auf Christus hin treibt[126] und zur Gnade hinführt[127], eine Aussage, die deutlich werden läßt, daß Ambrosius nicht einem primitiven Legalismus huldigt, wenngleich die Fülle seiner Hinweise auf Gesetz und Gebot diesen Eindruck entstehen lassen kann.

*

Die Darlegung der wichtigsten Punkte, in denen sich die Auffassung des Ambrosius von der Einheit der beiden Testamente konzentriert, hat noch einmal vor Augen führen können, wie sehr Ambrosius in seiner Theologie gerade vom Gedanken der Einheit bestimmt ist. Er ist richtungweisend für das Verständnis der Testamente.

In ihm findet sich die biblische Lehre von der einen Heilsgeschichte des einen Gottes mit der einen Menschheit in immer neuer Zuwendung zu ihr zusammen mit spekulativen Elementen der Philosophie des Neuplatonismus mit ihrer Vorstellung von dem einen Gott, aus dem alles Seiende stammt und mit dem alles Existierende zusammenhängt. In ähnlicher Weise ist auch der Einfluß der Stoa zu verzeichnen, die besonders mit ihrer ausgeprägten Lehre von der alles durchwaltenden Vorsehung Gottes, von der einen Natur und der einen Menschheit gestaltend einge-

[122] Vgl S 312, Anm 87—89.
[123] Vgl Expl Ps 43,59(CSEL 64,303), S 313; vor allem S 305f.
[124] Vgl Noe 25,93(CSEL 32/I,479f), S 319, Anm 133.
[125] Vgl zB S 325, Anm 168,173; S 344/49.
[126] Vgl S 118f, wo die Aussage vom Unvermögen das Naturgesetz, das mosaische Gesetz und das für den Christen geltende Gesetz umfaßt; S 349/53 mit der Darstellung der existentiellen Hinführung des ‚Gesetzes' zu Christus. Ähnlich Exp Luc VI,35(CSEL 32/IV,246); Apol alt 10,52(CSEL 32/II,395).
[127] Vgl den S 438/42 behandelten Aufstieg vom Gesetz zur Gnade innerhalb der ntl Ordnung. Ferner Exp Ps 118,2,36(CSEL 62,41), wo es heißt, daß auch die Gebote Jesu zu Jesus Christus führen, verstanden allerdings von der Befolgung der Gebote, was für diesen Aufstieg allgemein gilt. Es ist ein Aufstieg von der Furcht, die nicht in unkluges Aufstellen von Gesetzen abirren darf, zur Weisheit des Geistes; vgl ibid 5,38(102f).

wirkt haben mag. Immer aber bleibt zu beachten, wie diese philosophischen Elemente der christlichen Vorstellung von dem geschichtlichen Handeln Gottes, so wie es die Schrift berichtet, ein- und untergeordnet werden.

§ 2. Der Gegensatz der Testamente

Die grundlegende Konzeption von der Einheit der Testamente behält Raum für den zwischen ihnen herrschenden Gegensatz, der in der bisherigen Darstellung des Verhältnisses von AT und NT bisweilen angedeutet wurde, jetzt aber seine eigentliche Behandlung finden muß. In den einzelnen Untersuchungen trat er wiederholt in den Vordergrund, was besonders für den Gedanken von der Grenze des mosaischen Gesetzes gilt.[128] Ebenso trugen die Aussagen über die zweigeteilte Heilsgeschichte das Merkmal dieser Gegensätzlichkeit[129], was auch von der Zweibrüdertheologie gilt, die in ihren wesentlichen Elementen aus dieser Spannung erwächst[130]. Schließlich begegnete der Gegensatz in den Bildaussagen über das Gesetz und in den Texten der Zahlensymbolik auf Schritt und Tritt.

I. Der Gegensatz der Testamente in seinen begrifflichen Formulierungen

Eine Zusammenstellung der wichtigsten Aussageformen beginnt folgerichtig mit dem Gegensatz von alt und neu. Im Altern des ersten Testamentes geht eine Epoche zu Ende, die vom NT abgelöst wird. Es ist das Ende der buchstäblichen Interpretation des Gesetzes vor dem Geist, das Ende der Juden vor den Heidenchristen.[131] So faßt der Gegensatz von alt und neu neben dem selbstverständlichen zeitlichen Element des Nacheinanders die Vorstellung eines Verkümmerns und Versagens des Gesetzes und ersten Testamentes.[132]

Der damit vorgestellte Gegensatz ist besonders deutlich angesprochen in der Gegenüberstellung von Buchstabe und Geist, die zunächst einmal die Tatsache vermerkt, daß im Gesetz (wie auch in der Schrift und in den Ereignissen der vorchristlichen Zeit) das Wirken und Reden Gottes einen vorläufigen Charakter hat, wobei dann die äußere Form Raum bietet für den Sinn, für das von Gott eigentlich Gemeinte[133], was vor allem für die auf

[128] Vgl S 356/70.
[129] Vgl S 200/07.
[130] Vgl S 134/96.
[131] Vgl Int Iob I,5,12f(CSEL 32/II,217f); auch Spir II,7,65(CSEL 79,111f).
[132] Vgl S 366, Anm 354f.
[133] Vgl zB Cain II,2,8f(CSEL 32/I,384f) usw; vor allem Ep 74, S 99/102, Ep 72, S 104/06.

Christus und das NT weisenden Vorschriften des Gesetzes gilt[134]. In einer besonderen Weise ist das Begriffspaar aber Ausdruck der Verkümmerung des Gesetzes und einer Verkennung der Funktion von Gesetz und AT.[135] Den gleichen Sachverhalt faßt die Gegensätzlichkeit von Lüge und Wahrheit[136], so daß verständlich wird, daß der Gegensatz von Buchstabe und Geist zu dem von Fluch und Segen wird[137].

Die zuletzt ausgesagte Gegensätzlichkeit von Unheil und Heil ist nicht nur eine Folge der Fehlentwicklung, sondern zeichnet das Verhältnis der Testamente zueinander schlechthin aus. Das zeigen die Begriffe Knechtschaft und Freiheit. Das Gesetz des AT führt in die Knechtschaft, indem es unter die Ordnung Gottes zwingt, die Erfüllung des göttlichen Willens an buchstäbliche Vorschriften bindet und aus eigener Macht keine Erlösung zu bringen vermag.[138] Nach dem Vorbild von Gal 4,21—24 wird die Knechtschaft auf das AT und die Synagoge bezogen, denen in Kirche und Evangelium die Freiheit der Gnade und Erlösung gegenübersteht.[139] Auch hier wird die ganze Last des Gegensatzes dann spürbar, wenn die Knechtschaft zum Ausdruck des sündhaften Verfehlens von Gesetz und atl. Heilsordnung wird.[140] Dem Gegensatz von Knechtschaft und Freiheit entspricht der von Furcht und Liebe, der nicht nur ein psychologisches Moment hinzufügt, sondern Ausdruck der im AT herrschenden Sünde und der im NT geschenkten Erlösung ist.[141]

Die klare Grenzziehung zwischen den Testamenten zeigt auch die mit unfruchtbar und fruchtbar wiedergegebene Gegensätzlichkeit, die besonders im Bild der verschiedenen Ehen zu fassen war. Sie spricht von der dem Gesetz eigenen Beschrän-

[134] Vgl vor allem S 344/49.

[135] Vgl zB Ep 75,5—7(PL 16,1258f), S 104; Exp Ps 118,21,12(CSEL 62,479f); Expl Ps 36,80(CSEL 64,134); dazu den Abschnitt über die sündhafte Begrenzung des Gesetzes S 360/67. — Verwandt sind die Gegenüberstellungen von Fleisch und Geist, vgl Exh virg 10,68(PL 16,356), oder innerem und äußerem Menschen, vgl Expl Ps 43,67(CSEL 64,309). Ferner gehört hierhin der Gegensatz von Werk und Gnade, vgl Ios 9,48(CSEL 32/II, 106), S 361.

[136] Vgl Exp Ps 118,18,36(CSEL 62,416f); S 443, Anm 230.

[137] Vgl Expl Ps 43,68(CSEL 64,310); Ep 77,5(PL 16,1265).

[138] Vgl S 386, Anm 53—55.

[139] Vgl zB Exp Luc III,28f(CSEL 32/IV,119); Expl Ps 43,57(CSEL 64,301f); dazu auch die Zusammenfassung S 147. Die Ausweitung auf Juden und Heiden auch gut im Bild der Knechtschaft Esaus S 149/51.

[140] Vgl S 386.

[141] Vgl Ep 77,8f(PL 16,1265f); Exp Ps 118,9,2(CSEL 62,190); auch Ep 74,10(PL 16,1257). Als Ausdruck für Sünde und Unschuld schlechthin stehen Knechtschaft-Freiheit und Furcht-Furchtlosigkeit in Ios 4,20(CSEL 32/II,87). In Exp Ps 118,21,13(CSEL 62,487) erscheint der Gegensatz als Zwang und Liebe.

kung[142], vor allem wieder von der schuldhaften Verfehlung des Gesetzes[143].
Unaufhebbar wird die Grenze in den Begriffen Tod und Leben. Während die meisten bereits genannten Gegensatzpaare ihr ganzes Gewicht in der Beziehung auf das mißverstandene Gesetz offenbaren, sprechen Tod und Leben von der Spannung der Testamente schlechthin. Vor Christus herrscht in der Sünde der Tod, mit Christus kommt in der Vergebung das Leben.[144] Gegenüber dem Kelch des AT, der ein Kelch des Todes ist, bringt Jesus den neuen Kelch, den Kelch des NT und des Lebens, und gibt ihn der Kirche.[145] In der Aussage vom begrenzten Trinken Jerusalems und seiner übermäßigen Sünde[146] mag dann der Hinweis mitgegeben sein, daß dieser Tod in der Mißachtung der atl. Heilssituation begründet ist, wie ja auch sonst der Tod der Juden mit ihrer Verkennung des Gesetzes und ihrem falschen Verhalten in Verbindung gebracht wird[147]. Auch im Bild von der mehrfachen Ehe ist die Unvereinbarkeit der Testamente mit dem Gegensatz von Tod und Leben wiedergegeben, wenn jeweils die Verbindung des Gottesvolkes mit dem Gesetz oder mit Christus (bzw. mit dem Evangelium) den Tod des anderen Partners bedeutet oder voraussetzt.[148] Dieser Sachverhalt besagt einmal einfach die Unvereinbarkeit der Testamente, zum anderen aber auch ein wertendes Urteil, wenn in der Vorstellung von den drei Ehen die Hinwendung zum zweiten Partner, dem fleischlichen Ritus, dem ersten Partner den Tod bringt und wenn dieser in der dritten Verbindung als wieder zum Leben erstanden auftritt.[149] Ähnlich ist auch der Gegensatz von Dunkel und Licht Ausdruck einer von Natur aus bestehenden Unvereinbarkeit.[150] In ihm ist die Spannung zwischen Sünde und Heiligkeit, zwischen Sünde und Erlösung eingefangen.[151] Das Licht ist

[142] Vgl Expl Ps 43,64(CSEL 64,307), S 58f.
[143] Besonders deutlich in Exp Luc IX,37(CSEL 32/IV,452f), S 60. Dazu kommen die Deutungen der Gleichnisse vom unfruchtbaren Feigenbaum (S 365, Anm 343f; auch S 35f) und Weinberg (S 37, 365, Anm 346) sowie die Aussagen der ‚Zweibrüderstellen', in denen die Frauen Abrahams und Jakobs jeweils die Unfruchtbarkeit der Synagoge und die Fruchtbarkeit der Heidenkirche darstellen und umgekehrt (S 143f, 179f). Ähnlich ist vom Vertrocknen der Juden die Rede, vgl Expl Ps 35,20(CSEL 64,64). Ihnen versiegt wegen ihres Unglaubens der Prophetismus; vgl Spir I, prol 8(CSEL 79,18f), Expl Ps 43,6 (CSEL 64,264). Vgl Figueroa, Church and Synagogue, 27—36.
[144] Vgl Expl Ps 45,16(CSEL 64,341), S 202.
[145] Vgl Expl Ps 37,17(149).
[146] Vgl ibid.
[147] Vgl Exp Luc I,41(CSEL 32/IV,36f), S 21; Apol alt 7,38(CSEL 32/II,382f), S 185.
[148] Vgl S 54/61.
[149] Vgl S 62/64.
[150] Vgl Exam I,9,34(CSEL 32/I,37); Exp Ps 118,8,50(CSEL 62,181).
[151] Vgl Exam I,8,30(CSEL 32/I,30); Int Iob IV(II),9,35(CSEL 32/II,295); Tob

an Jesu Heilshandeln gebunden[152], in dessen Auferstehung die Finsternis endet, der so die Nacht versinken läßt und den Tag heraufführt[153]. Die Zeit vor Christus ist damit als Nacht bezeichnet, die Zeit nach ihm als Licht und Tag bestimmt.[154] In der Kirche scheint der Tag auf, in ihr vergeht der Schatten der Nacht und die Finsternis der Juden.[155] Nacht umhüllt auch jene, welche das NT nicht annehmen, während den Christen der Tag und die Gnade des Lichtes gehört.[156] Synagoge und Kirche stehen einander gegenüber wie Schatten und Tageslicht[157], wie Nacht und Tag[158]. Das gleiche gilt auch von Gesetz und Gnade.[159] Dabei mag — wie auch sonst bisweilen — die Vorstellung mitspielen, daß erst die Verkennung des Gesetzes und die Ablehnung der atl. Heilswirklichkeit im eigentlichen Sinn Dunkel ist. So steht das Gesetz, das nicht Licht, sondern nur Leuchte ist, auch noch unter dem Scheffel.[160] Damit gerät das Volk der Juden in Blindheit, dem Volk der Heiden aber, welches vormals im Schatten war, geht das Licht auf.[161] Der Gegensatz ist damit Ausdruck des Heilswechsels von den Juden zu den Heiden, was auch die Beziehung von Schatten und Wahrheit aussagt, die in ihrem platonischen Gehalt stärker von der bildhaften Aussage zur seinsmäßigen Formulierung übergeht.[162]

In der Verwendung solcher Gegensatzpaare besitzt Ambrosius ein Ausdrucksmittel von großer Kraft. Mit ihnen gelingt es ihm, auch dort, wo er nicht in ausführlicher Lehrdarlegung auf das Verhältnis der beiden Testamente eingeht, die Schranke zwischen ihnen festzustellen und die Unvereinbarkeit aufzuweisen. Diese Unversöhnlichkeit, die vor allem in der Gegensätzlichkeit von Tod und Leben, von Dunkel und Licht gefaßt erscheint, ist eine wesensmäßige, die den beiden Heilsordnungen als solchen zu eigen ist, sich aber

14,47(CSEL 32/II,545); Expl Ps 36,32f(CSEL 64,95—97); Expl Ps 43,8.79 (265.318) usw.

152 Vgl zB Expl Ps 43,79f(318f); Virg III,5,24(PL 16,227).

153 Vgl Abr I,6,50(CSEL 32/I,536); Expl Ps 45,14(CSEL 64,339f).

154 Das gleiche gilt auch für die Gegenüberstellung von Schatten und Licht; vgl Abr I,6,50(CSEL 32/I,536), Exp Ps 118,17,1(CSEL 62,377f).

155 Vgl Expl Ps 38,25(CSEL 64,203). Daß der gleiche Gegensatz die Kirche vom Heidentum trennt, zeigt das Neue, das mit Christus kommt und das Bisherige beendet; vgl Fug 5,27(CSEL 32/II,185).

156 Vgl Exp Ps 118,13,9(CSEL 62,287).

157 Vgl Exam IV,5,22(CSEL 32/I,129).

158 Vgl Virginit 19,124(PL 16,299).

159 Vgl Exp Luc VII,98(CSEL 32/IV,324).

160 Vgl Exp Ps 118,14,9(CSEL 62,303).

161 Vgl ibid. Zur blinden Synagoge und sehenden Kirche vgl die Deutung von Lia und Rachel, S 177f.

162 Vgl zB Expl Ps 39,2(CSEL 64,214f); Apol Dav 12,58(CSEL 32/II,339f).

besonders deutlich dort offenbart, wo vom Mißbrauch und der Verkennung des Gesetzes die Rede ist.[163]

II. Der Gegensatz in der heilsgeschichtlichen Konzeption

Die Gegensätzlichkeit der beiden Testamente erfährt ihre klare Darstellung in jenen Aussagen, die von der Heilsgeschichte und ihrem Verständnis her bestimmt sind. Gegenüber den begrifflichen Formulierungen, die stärker das Statische dieses Gegensatzes zum Ausdruck bringen, sind sie besonders von der Dynamik des Widerstreites von AT und NT geprägt.

1. Die Änderung der Heilssituation

Die Tatsache, daß sich in Christus die Heilssituation grundlegend ändert, ist eine der wesentlichen Aussagen, die der Bischof von der Heilsgeschichte her formt. Eindeutig spricht er von der Wende in Christus, welche die Heilsgeschichte in zwei voneinander zu unterscheidende Heilszeiten unterteilt. Gerade sie sind es, auf welche die Begriffe von Tod und Leben angewendet werden dürfen.[164] Sie sind in den beiden Tagen des Gestern und Heute zu fassen[165] oder als Winter und Sommer[166], als Tag und Nacht verstanden[167]. Die so in der Gestalt des Herrn, in seiner Ankunft und in seinem Erlöserwirken greifbare Mitte zwischen den beiden Testamenten setzt eine zeitliche Grenze zwischen alt und neu und reißt den Gegensatz der Testamente auf, der ein Gegensatz zwischen dem noch nicht verwirklichten und dem bereits eingetretenen Heil ist.[168] Davon spricht ein Text aus der Erklärung des 45. Psalmes, der zwar in erster Linie die neue Situation gegenüber den Heiden kennzeichnet, aber auch die Lage des AT mit aussagt: »Durch die Ankunft des Herrn und Erlösers sind die feindlichen Mächte ... aufgestört worden ... Nach der Verwirrung der schändlichen Mächte mußten die Götzendiener aufgeschreckt werden und gebeugt die Herrschaft der Sünde ... Die Herrschaft der Sünde aber ist die Herrschaft des Todes, die lange auf der

[163] Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß mit den meisten der genannten Gegensätze auch der Gedanke einer Entwicklung verbunden ist: das Alte weist auf das Neue, indem das ganze alte Gesetz Typus der Zukunft war (vgl Exp Luc II,56[CSEL 32/IV,72]); der Buchstabe dient dem Geist und deutet auf ihn (vgl zB Ep 74,3—8 [PL 16,1255f] und den Abschnitt über die hinweisende Funktion des Gesetzes S 344/49); die Knechtschaft soll zur Freiheit führen (vgl Ep 77,6f[PL 16,1265], S 150f; Iac II,3,13[CSEL 32/II,40], S 155); die Furcht zur Weisheit (vgl Ep 77,8[PL 16,1266]), und das Dunkel ist Weg zum Licht (vgl zB Exp Ps 118,14,11[CSEL 62,305f]).

[164] Vgl Expl Ps 43,11(CSEL 64,268f), S 201.

[165] Vgl Ep 44,3—17(PL 16,1136—1141), S 202f.

[166] Vgl S 203f.

[167] Vgl Abr I,6,50(CSEL 32/I,536), S 205.

[168] Vgl S 205f.

ganzen Welt ihre Vormacht hielt. Weshalb der Apostel sagt: ‚Es herrschte aber der Tod von Adam bis Moses auch über jene, die nicht in Angleichung an die Verfehlung Adams gesündigt haben, der das Abbild des zukünftigen ist' (Röm 5,14). Gekommen ist die Wahrheit, das Bild ist gewichen; gekommen ist das Leben, die Herrschaft des Todes geschwunden; gekommen ist die Vergebung der Sünden, und die Fesseln der Sünde sind gelöst.«[169] Diese Wende in Christus ist ein allumfassender Neubeginn, der mit der Anwesenheit Gottes und der Verkündigung des Evangeliums gegeben ist.[170]

Der Wechsel der Heilssituation und die in ihm faßbare Gegensätzlichkeit der Testamente kam besonders in der ‚Zweibrüdertheologie' zum Ausdruck. Einmal in der Tatsache, daß sich im Leben der Personen, welche für die Synagoge und Kirche bzw. für das Volk der Juden und der Heiden standen, ein Wechsel vollzog, der die Juden, welche einst Christus angehörten, von ihm entfernt, die Heiden aber, welche Christus fernstanden, zu ihm hinführt.[171] Gerade in dieser Vorstellung spricht sich der Übergang des Heils von den Juden zu den Heiden aus, der besonders bei der Deutung des Armen und des Reichen aus der Parabel Nathans (vgl. 2 Sam 12,1—14) festgestellt werden konnte[172], seine vielleicht genaueste Formulierung aber in der Auslegung von Lk 8,40—56 fand. Dort stehen sich in der kranken Jairustochter und in der blutflüssigen Frau Synagoge und Heidenkirche gegenüber, wobei in der Heilung der Frau der Übergang des Heils auf die Heiden gesehen ist: »Bedeutet nicht die Tatsache, daß die Tochter des Synagogenvorstehers mit zwölf Jahren starb und jene blutflüssige Frau seit zwölf Jahren litt, daß die Kirche litt, solange die Synagoge gesund war? Dagegen ist deren Schwäche ihre Kraft — denn ‚aus der Verfehlung der Juden entspringt das Heil für die Heiden' (Röm 11,11) — und deren Ende ihr Anfang; kein Anfang der Natur, sondern des Heils, denn ‚Blindheit befiel einen Teil Israels, bis die Fülle der Heiden sich eingefunden hat' (Röm 11,25).

[169] adventu domini salvatoris adversariae potestates ... turbatae sunt ... turbatis nequissimis potestatibus necesse fuit turbari cultores simulacrorum, inclinari quoque regna peccati ... regnum autem peccati mortis est regnum, quod diu toto orbe praevaluit unde et apostolus ait: ‚sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, qui est forma futuri.' venit veritas, figura cessavit; venit vita, regnum mortis evanuit; venit remissio peccatorum et peccati vincla resoluta sunt. Expl Ps 45,16(CSEL 64,340,26—341,11).

[170] Vgl ibid 17f(341f).

[171] So vor allem bei Achinoam und Abigaeam. S 181/83; auch bei Hagar und Sara (S 148f, Abschnitt 3), Esau und Jakob (S 161, Abschnitt 2) sowie bei Lia und Rachel (S 180).

[172] Vgl S 174/76.

So ist die Synagoge zwar nicht an Zeit, sondern unter der Rücksicht ihrer Gesundheit älter als die Kirche, weil diese nicht zum Glauben kam, solange jene am Glauben festhielt, und durch verschiedene Leiden des Leibes und der Seele krank darnieder lag, ohne daß ein Heilmittel ihr hätte Heilung bringen können. Sobald sie aber von der Krankheit des Volkes der Juden hörte, begann sie auf ein Heilmittel für ihre Rettung zu hoffen, erkannte sie die Zeit gekommen, in welcher der Arzt vom Himmel gekommen sei. Sie stand auf, dem Wort entgegenzugehen; sah, daß er von der Menge bedrängt wurde. Aber die (ihn) bedrängen, glauben nicht; es glauben, die (ihn) berühren.« [173]

Eine zweite Aussageform der ‚Zweibrüdertheologie' spricht den Wechsel der Heilssituation in der für sie bezeichnenden Form des Vorzuges des Jüngeren vor dem Älteren aus. Immer steht im Bild des Jüngeren die Kirche dem Älteren als der Synagoge gegenüber und gelangt letztlich zum Heil, indem sie den Älteren verdrängt oder an seine Stelle tritt. [174] Dieser Sachverhalt ist bisweilen eingeordnet in einen größeren Rahmen, der nicht nur den Heilswechsel von den Juden zu den Heiden berücksichtigt, sondern den Gesamtablauf der Heilsgeschichte darstellt. Ihn gilt es im folgenden zu beachten.

2. Die Einklammerung des Gesetzes

Die heilsgeschichtliche Konzeption des Ambrosius kennt noch ein anderes Mittel, um die Gegensätzlichkeit der Testamente zum Ausdruck zu bringen, indem sie dem Heilswechsel in Christus einen zweiten Angelpunkt vorangehen läßt, den Beginn des Gesetzes.

[173] quid etiam sibi vult quod et principis filia annorum XII moriebatur et mulier ista fluxu sanguinis ab annis XII laborabat nisi ut intellegatur quia quamdiu synagoga viguit laboravit ecclesia? defectus illius huius est virtus, quia ‚illorum delicto salus gentibus', et consummatio illius huius exordium, non naturae exordium, sed salutis, quia ‚caecitas ex parte Israhel contigit, donec plenitudo gentium intraret'. non igitur tempore, sed specie sanitatis antiquior synagoga quam ecclesia, quia quamdiu illa credebat ista non credidit et per varias corporis atque animae passiones immedicabili remedio aegra languebat. audivit aegrotare populum Iudaeorum, sperare coepit salutis suae remedium, tempus venisse cognovit, quo medicus adesset e caelo, surrexit ut occurreret verbo, vidit quia conprimebatur a turbis; non enim credunt qui conprimunt, credunt qui tangunt. Exp Luc VI,57(CSEL 32/IV,254,22—255,12).

[174] So wird Ismael verstoßen, als der jüngere Isaak zum Erben aufsteigen soll (S 148); Jakob drängt Esau aus dem Erstgeburtsrecht (S 153f); während Kain im Beruf des Bauern die Linie des gefallenen Adam fortführt, wird der jüngere Abel als Hirte vorgezogen und zur Verkörperung eines neuen Anfanges (S 164/66). Auch bei Joseph und seinen Brüdern sowie bei den Josephssöhnen Ephraim und Manasse findet sich der Gedanke des Vorzuges des Jüngeren (S 166/70), was auch abgeschwächt von den Brüdern aus dem Gleichnis vom verlorenen Sohn gilt (S 172/74). Ähnlich auch der endgültige Vorzug der Rachel vor Lia (S 176/80) und des an sich Erstgeborenen, dann aber nach seinem Bruder zur Welt gekommenen Zara (S 171f).

Durch diesen doppelten Angelpunkt wird das Gesetz nicht nur zeitlich genau begrenzt und damit von der ihm vorangehenden, von Ambrosius positiv beurteilten Patriarchenzeit und der nach ihm folgenden Zeit des Evangeliums getrennt, vielmehr ist die damit ausgesprochene Umklammerung der Zeit des Gesetzes Ausdruck ihrer negativen Wertung.

Der Sachverhalt ist wieder besonders leicht zu prüfen in der Bildaussage von der einen Mauer. Gleichzeitig Ausdruck der einen Heilsgeschichte und der Entwicklung auf das Heil in Christus hin ist sie vor allem Darstellung des Gegensatzes zwischen Gesetz und Evangelium; zwischen Gesetz und patriarchalischer Heilsordnung einerseits und zwischen Gesetz und christlicher Heilswirklichkeit andererseits. Durch die Sünde wird die Entwicklung des Heiles nach der einen Norm des Evangeliums unterbrochen, und das Gesetz schiebt sich als Lückenschließer zwischen Patriarchenzeit und Zeit der Kirche.[175] So zeigt sich das Gesetz in der Theologie des Ambrosius genau als das, was es ist, eine zwischen Moses und Christus liegende, durch die Sünde bedingte Zwischenform und Notlösung, die der paulinischen Vorstellung vom Dazwischentreten des Gesetzes entspricht, an die Ambrosius bewußt anschließt. Die von Paulus in Röm 5,20 gemachte Aussage, wonach das Gesetz ‚daneben hineingekommen' ist, um die Sünde zu mehren und so die Gnade zu bereiten[176], klingt an, wenn der Bischof an der Gestalt des Jakob die heilsgeschichtliche Entwicklung aufzeigt[177] oder in dem Dazwischentreten Lias die Rolle des Gesetzes im Gegenüber zur in Rachel dargestellten Kirche skizziert[178]. Immer erscheint das Gesetz als eine Unterbrechung — im Bild der Mauer als eine durch die Sünde notwendige Zwischenlösung; im Bild der Hagar als eine von der Situation her angebracht erscheinende Notlösung[179] — der Heilsentwicklung, die von der vorherbestimmten Kirche in der Väterzeit zur verwirklichten Kirche im NT führen sollte.

Der Gedanke des Dazwischentretens ist mit der anderen paulinischen Gruppierung ‚Verheißung — Gesetz — Erfüllung' verbunden, die im Anschluß an das Geschehen um Abraham und seine beiden Söhne aus der Magd und der Freien entwickelt wird (vgl. Gal 4,21—31; Röm 9,8f): Die eigentliche heilsgeschichtliche Konzeption von Verheißung und Erfüllung umklammert so das

[175] Vgl Exp Luc III,20—24(CSEL 32/IV,112—116).
[176] Das griechische παρεισῆλθεν wie das lateinische subintrasset spricht von einem Dazwischentreten und drückt so ein heilsgeschichtliches Zwischenspiel aus, das nicht das eigentliche Thema der Heilsgeschichte darstellt, vgl Kuß, Römerbrief, 240.
[177] Vgl Iac II,3,10(CSEL 32/II,37), S 154.
[178] Vgl ibid II,5,25(46), S 177.
[179] Vgl S 51, 148.

in Hagar und Ismael verkörperte Gesetz, das auch in dieser bildhaften Aussage ‚dazwischen hineingekommen' erscheint. Ambrosius liegt mit seiner Ausdeutung der Begebenheit genau auf der von Paulus vorgezeichneten Linie.[180] Aber nicht nur in der Erklärung dieses Bildes verwendet der Bischof die Vorstellung von Verheißung — Gesetz — Erfüllung, vielmehr spricht er auch sonst davon. Das ist der Fall, wenn er innerhalb der Darstellung von der einen Mauer mit der Patriarchenzeit die Begriffe typus und figura verbindet, denen dann in Christus die erfüllende Wirklichkeit entspricht.[181] Ähnlich bindet er auch Typus und Bild der ntl. Sakramente an die Patriarchenzeit und legt sie somit vor die ‚Sakramente' der Juden, die damit aus dem Verband von Verheißung und Erfüllung herausgenommen erscheinen bzw. die Linie unterbrechen.[182] Endlich zeigt sich die Konzeption von Verheißung — Gesetz — Erfüllung auch in den bereits genannten Bildaussagen über Jakob und über Rachel. Bei Jakob wird die Verheißung greifbar in dem Segen seines Vaters Isaak, während seine Flucht vor Esau die Herrschaft des Gesetzes beschreibt und sein Herrschen über Esau für die Erfüllung der Verheißung steht.[183] In Rachel dagegen fällt der Begriff der Verheißung zusammen mit ihrer Verlobung, der des Gesetzes mit ihrer Unfruchtbarkeit und Verdrängung durch Lia, der der Erfüllung mit ihrer endgültig doch verwirklichten fruchtbaren Verbindung mit Jakob.[184]

3. Das Ausscheiden des Gesetzes aus der Heilsgeschichte

Bereits die Aussagen über die Umklammerung des Gesetzes, bzw. der mosaischen Zeit durch die der Patriarchen und die der Kirche, gaben dem Gesetz deutlich einen negativen Aspekt, der in seinem ‚Dazwischentreten' begründet ist. Trotzdem blieb die dienende und das Heil vorbereitende Funktion des Gesetzes beachtet und damit die mosaische Zeit als Heilszeit erhalten.[185] Dies ändert sich in jenen Texten, in denen das Gesetz in seiner Verkennung gesehen wird.

Zunächst ist dabei auf das Bild von den drei Ehen hinzuweisen, das der dreifach gegliederten Verbindung Rachels mit Jakob verwandt ist. Dieses Bild von den drei Ehen bezeichnet die zweite Verbindung eindeutig als Ehebruch und Abfall von der gott-

[180] Vgl S 148f.
[181] Vgl Exp Luc III,21—23.24(CSEL 32/IV,113—115.115f).
[182] Vgl S 395/97.
[183] Vgl Iac II,3,10—13(CSEL 32/II,37—40), S 154/57.
[184] Vgl ibid II,5,25(46), S 177.
[185] Vgl vor allem die Funktion der Zwischenmauer (S 53f). Ansätze auch im Bild der Hagar und Sara (S 149, Abschnitt 4) und des Esau und Jakob (S 152, 156).

gewollten Ordnung.[186] Die zweite Verbindung trägt zwar von der Eigenart des Bildes her den Charakter einer zeitlichen Epoche, meint aber die Verkennung des mosaischen Gesetzes und kann zeitlich nicht genau bestimmt werden. Von den drei Größen Verheißung, Gesetz, Erfüllung fallen also Verheißung und Gesetz auf das mosaische Gesetz selbst — wobei ‚Verheißung' die auf Christus weisende Eigenart des Gesetzes meint und ‚Gesetz' die Verkennung des Gesetzes ausspricht —, während die Erfüllung dem NT vorbehalten bleibt. Diese Anwendung der Reihe wird besonders nahegelegt durch den Text, der von einer Verlobung der Synagoge mit Christus spricht.[187] Wird nun von der anderen Vorstellung her, daß die Kirche bereits im Paradies bzw. vor dem Dazwischentreten des Gesetzes dem Herrn verlobt war, die Zeit der Verheißung (in der Verlobung) wieder mit der vor der mosaischen liegenden Heilszeit verbunden[188], dann ergibt sich die Tatsache, daß das mosaische Gesetz einfach aus der Heilsgeschichte ausgeschlossen ist, denn die Verbindung mit ihm stellt einen Ehebruch dar. Daß damit das mißverstande Gesetz gemeint ist, wird von der ganzen Darstellung her klar. Der Gedanke, auf diese Weise das Gesetz und die mosaische Zeit einfach aus dem Ablauf der Heilsgeschichte auszuklammern, zeigt sich auch in der stark geschichtlichen Charakter tragenden Aussage, daß Christus auf seinem Weg zur Heilsverwirklichung zu Adam sprang, über die Synagoge hinwegsetzte und zur Kirche gelangte.[189]
Dieser Tatbestand verhärtet sich in den Texten, in denen gezeigt wird, wie das mißverstandene Gesetz die Entwicklung zum Heil hin unterbricht, wie so die Heilsgeschichte praktisch in ihm endet bzw. vereitelt wird. Das ist wieder besonders deutlich im Bild von der einen Mauer, wo aus der Zwischenmauer eine trennende Wand wird[190], zeigt sich aber auch in der Verstockung der Juden, die das Gesetz für endgültig ansehen und damit die Hinführung auf Christus und sein Evangelium unterbinden, die aus einer Vorbereitung des Evangeliums eine Verfolgung machen[191]. Damit schert das Gesetz aus der Entwicklung innerhalb der Heilsgeschichte aus; die das Gesetz mißverstehenden Juden hören auf, Gottes Volk zu sein, und stehen außerhalb des Heiles.[192] Die Juden finden ihr Ende.[193]

[186] Vgl S 62/64.
[187] Vgl S 63, Anm 267.
[188] Vgl S 64, Anm 268.
[189] Vgl S 42, Anm 178.
[190] Vgl S 51f, Abschnitt 3—5.
[191] Vgl S 363f.
[192] Vgl S 365/67.
[193] Vgl S 369, 372f.

Die Verankerung der einzelnen Aussagen des Bischofs in einer klaren Vorstellung von der Heilsgeschichte ermöglicht nicht nur die Betonung der Einheit der Testamente, sondern auch die ihres Gegensatzes. Ihr dienen nicht allein die in den einzelnen geschichtstheologischen Schemata greifbaren klaren Abgrenzungen der Testamente, sondern vor allem jene drei Eigenarten, die hier dargestellt wurden: Die Hervorkehrung des in Christus sich ereignenden Heilswechsels, die Betonung der Umklammerung der mosaischen Zeit durch Patriarchen und Kirche zeigen deutlich die Grenze zwischen den Testamenten, zwischen Synagoge und Kirche, Gesetz und Evangelium. Der darin in Erscheinung tretende Gegensatz verschärft sich bis zur absoluten Unvereinbarkeit in der Verkennung des Gesetzes durch die Synagoge, die im Ausscheiden des Gesetzes aus der Heilsgeschichte ihren Ausdruck findet.

III. Der Gegensatz der Testamente in seinem entscheidenden Inhalt

Den in den Begriffspaaren ausgedrückten und in der heilsgeschichtlichen Formulierung faßbaren Gegensatz in seinem Inhalt klar zu bestimmen, ist leicht. War das Prinzip der Einheit der Testamente das Wirken Gottes bzw. das Handeln Christi, so ist auch die Verschiedenheit der Testamente in Christus begreifbar. Der eigentliche Gegensatz zwischen AT und NT ist der in den bildhaften Begriffen von Tod und Leben, von Dunkel und Licht ausgesprochene Gegensatz von Unheil und Heil.

Die Testamente stehen soweit auseinander wie Sünde und Erlösung. Die Tatsache, daß das Gesetz in seiner ihm wesenhaft eigenen Beschränkung nichts vermag, fand bereits im darstellenden Teil dieser Untersuchung ihre ausführliche Behandlung, so daß hier ein Hinweis darauf genügen muß.[194] Dabei schränkt Ambrosius das Unvermögen des AT durchaus nicht auf das mosaische Gesetz ein, wie von der Vorstellung der Umklammerung des Gesetzes durch Patriarchenzeit und Kirche her vielleicht vermutet werden könnte, vielmehr bindet er eindeutig die Erlösung an das Heil in Christus, in dem allein Heilung ist.[195] Nur in Jesus Christus ist die Erlösung Wirklichkeit geworden, »der allein von allen in seinem Fleisch unsere Sünden auf sich nahm, der allein als Gottes Lamm die Sünde der ganzen Welt getilgt hat«[196]. In dieser Totalität und

[194] Vgl S 356/59.

[195] Vgl Virginit 16,101(PL 16,292); Exp Ps 118,19,4(CSEL 62,424); Expl Ps 45,3(CSEL 64,332).

[196] ... qui solus ex omnibus in sua carne nostra peccata suscepit, qui solus dei agnus, peccatum totius mundi abstulit. Expl Ps 40,1(CSEL 64,230,18f); ähnlich Apol Dav 5,22(CSEL 32/II,312).

Einzigkeit der Erlösung durch Christi Opfer trennen sich die Welten der beiden Testamente.[197] Auch die Patriarchen, auch die Propheten — jene Anknüpfungspunkte des Wirkens Gottes im AT — gehören dem Bereich vor der Erlösung an, können keine Erlösung bringen.[198] Keiner der Versuche, neu bei Adam zu beginnen, bringt das Heil außer der Neuansatz beim ‚zweiten' oder ‚neuesten' Adam: Christus.[199] Das gilt auch für den atl. Kult[200] und die atl. Geheimnisse, die zwar eine Reinigung, aber keine wirkliche Vergebung kennen[201], wobei deutlich wird, daß auch dieser Gedanke des Gegensatzes nicht isoliert betrachtet werden darf, denn andererseits sind gerade die atl. Sakramente wirkliche Möglichkeit zur Gnade und zum Heil hin, allerdings nur aus der vorauswirkenden Kraft Christi[202].

In enger Verwandtschaft zu dem Gegensatz von Sünde und Erlösung steht der von Fessel und Befreiung, in welchem sich die Erlösung von der Sünde in einem gesonderten Fall zeigt. In dem Begriff der Fessel wird vor allem die sündhafte Verkennung des Gesetzes sichtbar, wie in dem Exkurs über die Knechtschaft gezeigt wurde. Fessel ist das Gesetz, Fessel vor allem die Bindung an das mißverstandene Gesetz.[203] Demgegenüber ist in Christus die Befreiung gegeben. Er beseitigt die sperrende Zwischenwand[204], bringt dem Gesetz das Ende und befreit das an dieses Gesetz gebundene Volk Gottes[205]. Im Tod Jesu, der diese Befreiung bringt, wird andererseits bei denen, die im atl. Zustand verharren, die Fessel absolut. Jetzt erst wird das Volk der Juden zum Knecht, wie besonders die Deutung des älteren Bruders aus dem Gleichnis vom verlorenen Sohn zu erkennen gibt.[206]

Die Gegensätzlichkeit der Testamente umfaßt auch die von Natur und Gnade. Die Gnade steht dabei nicht im Gegensatz zu der Natur, welche der Idee des Naturgesetzes zugrunde liegt, wo Ambrosius fast ausschließlich einen von der Stoa beeinflußten positiven Naturbegriff anwendet[207], sondern zur Natur im Sinne

[197] Wie klar Ambrosius diese Grenze sieht, zeigt das Schema Umbra-Imago-Veritas, wo bei aller Bestrebung, im existentiellen Bereich die eigentliche Grenze zwischen irdischem und himmlischem Leben zu ziehen, die Wirklichkeit des Heiles in Christus betont und darin die dogmatische Grenze zwischen den Testamenten gesehen wird; vgl S 221/23.

[198] Vgl Exp Luc VI,109(CSEL 32/IV,281); ibid VII,239f(389).

[199] Vgl S 407/09.

[200] Vgl zB Exp Luc VII,239(CSEL 32/IV,389).

[201] Vgl Apol Dav 12,58f(CSEL 32/II,339f), S 399f.

[202] Vgl S 400/02.

[203] Vgl S 386f, bes 386, Anm 57.

[204] Vgl S 47/49.

[205] Vgl das Bild von der dritten Ehe S 62f. Der Gedanke von der Befreiung findet sich in irgendeiner Form in all den Bildern, die von der Verknechtung im Gesetz sprechen.

[206] Vgl S 172/74. [207] Vgl S 310/13.

des sündhaften, nicht vom Heilswirken Gottes oder Christi erfaßten Bereiches. Dieser Gegensatz kommt zum Durchbruch in der ‚Zweibrüdertheologie', die ein zentraler Punkt innerhalb der theologischen Aussagen des Bischofs ist. In ihr wird immer wieder die bestehende Ordnung des AT, der Synagoge oder des Gesetzes als gleichsam naturhaft gegebene durch die gnadenhafte Ordnung einer neuen Erwählung verändert. Dabei ist die alte Ordnung durchwegs mit dem Makel der Sünde behaftet, während in der neuen Ordnung das Heil da ist.[208] Daß diese Gnade erst mit der in Christus gekommenen Heilszeit gegeben ist, zeigt auch der Ausspruch, daß das Gesetz in seinen Forderungen noch der Natur Rechnung trägt und erst Christus die eigentliche Erhebung über sie bringt.[209] Damit wird dann der absolute Aufstieg im Evangelium über alle vorher bestehende Ordnung offenbar. Wenn andererseits die Natur als Ausdruck des Willens Gottes verstanden und deshalb in der Sündenvergebung wiederhergestellt wird[210], das mosaische Gesetz aber nur ein auf Tafeln geschriebenes Gesetz ist[211], welches durch das — wie das Naturgesetz ins Herz geschriebene — neue Gesetz abgelöst wird[212], dann zeigt sich darin nicht nur die Vielschichtigkeit der Aussagen des Ambrosius, sondern auch die Tatsache, daß bei ihm die grundlegenden Vorstellungen seiner Theologie immer wiederkehren. Denn hier klingt ein Gedanke an, der oben in der Darstellung der Umklammerung des Gesetzes in der Heilsgeschichte bereits behandelt wurde.[213] Auch darf nie vergessen werden, daß die hier vorgenommene Systematisierung der Gedanken und Aussagen des Ambrosius notwendig Einseitigkeiten in Kauf nehmen muß, denn selbstverständlich ist unter einer anderen Rücksicht die Gnade bereits im AT als Vorauswirken Christi da.[214]

IV. Der Gegensatz der Testamente in der Theologie vom Gesetz

Wieder bleibt die Aufgabe, den Gegensatz der Testamente so zu formulieren, wie ihn die Theologie des Ambrosius vom Gesetz

[208] Vgl S 134/96, bes 195. — Daß dieser Geegensatz nicht nur negativ gewertet wird, zeigt die Auslegung des Zachäus auf dem Feigenbaum, wo in der Gnadenordnung die Erwählung der Heiden gegenüber der gleichsam naturhaften Berufung der Juden gefaßt wird; daß aber andererseits auch der Gedanke der Sündhaftigkeit und des Versagens mit der natürlichen Ordnung verbunden ist, sagt die Aussage vom Verdorren dieses Baumes, S 35/37.

[209] Vgl Exp Luc VIII,1(CSEL 32/IV,392), S 415.

[210] Vgl zB Ep 76,7f(PL 16,1261); auch Exp Luc VIII,1(CSEL 32/IV,392), Ios 11,62(CSEL 32/II,112), Exp Ps 118,14,42(CSEL 62,327).

[211] Vgl Ep 73,2(PL 16,1251), S 98.

[212] Vgl Exp Ps 118,14,42(CSEL 62,327).

[213] Vgl S 476/78.

[214] Vgl zB die Aussagen über die atl Sakramente, S 387/405, bes 403/05.

ausspricht, weil die Frage nach dem Gesetz die Leitlinie dieser Untersuchung bildete. Dabei fallen zwei Gegenüberstellungen ins Gewicht.

Einmal ist es die Gegensätzlichkeit von Gesetz und Gnade. Gesetz und Gnade besagt zunächst nichts anderes als den Gegensatz zwischen Unheil und Heil. Der Gedanke vom Unvermögen des Gesetzes, das Heil zu bringen, welches erst die Gnade schenkt, wurde besonders deutlich in dem Abschnitt über die Funktion des Gesetzes, auf Christus hinzutreiben.[215] Dabei erscheinen Gesetz und Gnade als die beiden Testamente, die in zwei Zeitabschnitten aufeinander folgen.[216] So sind Gesetz und Gnade zwei Ordnungen, die einander in Christus ablösen, wie das Ährenpflücken am Sabbat (vgl. Lk 6,1—5) zeigt, denn »auch im Vollzug und in der Art seiner Taten begann der Herr Jesus den Menschen der Beobachtung des alten Gesetzes zu entledigen und ihn mit dem neuen Gewand der Gnade zu bekleiden«[217]. Das gleiche zeigt sich in der Deutung der Verbindung Betsabees mit Urias und David: »Die Familie der Juden stand unter dem Gesetz, gleichsam wie unter einem Mann. Die Beobachtung des Gesetzes mußte abgeschafft werden, damit die Wahrheit und Gnade an seine Stelle träte.«[218] Grund für diesen Wechsel ist das Unvermögen des Gesetzes. Mit deutlicher Anspielung auf Röm 5,20 sagt Ambrosius: »Die Sünde wurde übergroß durch das Gesetz, es wurde aber auch übergroß die Gnade durch Jesus, denn nachdem die ganze Welt (der Sünde) unterworfen war, nahm er die Sünde der ganzen Welt hinweg.«[219] In Sünde und Erlösung stehen sich die beiden Heilsordnungen gegenüber, von denen die erste nichts vermochte; trotz aller Ansätze dazu ist die Erlösung durch das Gesetz nicht nur ein Schatten, sondern sogar eine Lüge, die Erlösung im Evangelium dagegen Wahrheit: »So war jene Erlösung eine Lüge, bis die Wahrheit der Erlösung kam. Was ist also eindeutiger als das Wort des Evangelisten Johannes, der da sagt: ‚Das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade aber und Wahrheit durch Jesus Christus geschehen' (Jo 1,17). Als Gegensatz zum Gesetz brachte er die

[215] Vgl S 349/53; auch den Abschnitt über die theologische Grenze des Gesetzes S 356/59.

[216] Vgl zB Iac I,4,13(CSEL 32/II,13); 5,19(17); nahegelegt auch durch Exp Luc VI,55(CSEL 32/IV,254).

[217] ... etiam usu ipso specieque gestorum incipit hominem dominus Iesus veteris observatione legis exuere novoque indumento vestire gratiae. Exp Luc V,28(CSEL 32/IV,192,20—22).

[218] erat sub lege, erat quasi sub viro familia Iudaeorum. abolenda fuit legis observantia, ut veritas substitueretur et gratia. Apol alt 7,37(CSEL 32/II, 382,21—23).

[219] superabundavit peccatum per legem: superabundavit autem gratia per Iesum; quia postquam totus mundus subditus factus est, totius mundi peccatum abstulit. Ep 73,11(PL 16,1253).

Wahrheit zurück. Da das Wort ‚aber' eine Trennung bezeichnet, ist ersichtlich, daß diese Trennung deswegen eingefügt ist, weil die Wahrheit nicht durch Christus geschehen wäre, wenn sie bereits im Gesetz dagewesen wäre.«[220] Als Ausdruck des Gegensatzes von Gesetz und Gnade sind dann noch besonders die beiden Frauen Abrahams zu erwähnen, in denen die beiden Testamente, gleichzeitig aber auch Gesetz und Gnade sowie die Begriffe Knechtschaft und Freiheit, Begrenzung und Fülle, Lohn und Glaubensgnade einander gegenüberstehen.[221] Von Bedeutung für diesen Gegensatz in der Heilsgeschichte wie im Leben des einzelnen bleibt der Traktat aus De Iacob I, der bereits im ersten Teil dieser Untersuchung eingehend behandelt ist.[222] Doch wurde gerade in seiner umfassenden Aussage erkennbar, daß sich Gesetz und Gnade nicht nur unüberbrückbar entgegenstehen, daß vielmehr das Gesetz die Gnade vorbereitet und zu ihr hinführt.[223] Im Gesetz liegt bereits eine anfängliche Überwindung der Sünde, die dann in der Gnade geschenkt wird.[224]

Eine besondere Form dieses Gegensatzes zeigt sich wieder im Bild von der einen Mauer, wo das Gesetz die Kontinuität des Evangeliums in der Patriarchenzeit und der ntl. Heilszeit unterbricht und so eigentlich die Heilsgeschichte in eine Zeit der Gnade, des Gesetzes und wieder der Gnade einteilt. Daß allerdings die auf Christus weisende Funktion des Gesetzes und das Vorauswirken Christi auch die Zeit des Gesetzes zu einer Gnadenzeit im mittelbaren Sinn werden lassen, ist nicht zu übersehen.[225] Ambrosius sagt so ausdrücklich, indem er eine Lieblingsidee ausspricht[226], »die Gnade ist früher als das Gesetz, früher der Glaube als der Buchstabe«[227]. Der absolute Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade ist dann gegeben, wenn in der Verkennung des Gesetzes die Verbindung zur Gnade hin unterbrochen wird. Dann ist das Gesetz aus dem Heilszusammenhang ausgeklammert und steht wie eine

[220] mendax ergo erat illa remissio, donec remissionis veritas adveniret. quid deinde manifestius quam Iohannis evangelistae sententia, qui ait: ‚quia lex per Moysen data est, gratia autem et veritas per Iesum Christum facta est'? πρὸς ἀντιδιαστολήν legis retulit veritatem. nam cum sit ‚autem' disiunctio, intellegendum est disiunctionem ideo interpositam, quia, si veritas fuisset in lege, non fuisset facta per Christum. Exp Ps 118,18,38(CSEL 62,418,4—11).

[221] Vgl Expl Ps 43,57(CSEL 64,301), S 137; ähnlich Lia und Rachel, Iac II,5,25 (CSEL 32/II,46), S 177.

[222] Vgl ibid I,1,4—6,26(CSEL 32/II,6—21), S 119/33.

[223] Vgl ibid 6,20—22(17f), S 124f.

[224] Vgl Expl Ps 61,12(CSEL 64,385,20f): ideo lex data est, promissa gratia, ut lex peccatum ex parte resecaret, gratia omne donaret.

[225] Vgl S 52, 53f, 402/05.

[226] Vgl das größere Alter der ntl Sakramente, S 395/97, auch 477, Anm 178.

[227] prior gratia quam lex, prior fides quam littera. Exp Luc III,21(CSEL 32/IV, 113,15f).

sperrende Zwischenwand vor der Gnade.[228] Damit ist zu einem zweiten Gegensatz übergeleitet, der in der Theologie des Gesetzes nicht vergessen werden darf.

Der Gegensatz der Testamente wird auch in der Theologie des Gesetzes dort mit besonderer Deutlichkeit greifbar, wo das mosaische Gesetz in seiner sündhaften Verkennung gesehen wird. Da sich auch das NT an die Willensäußerung Gottes in Geboten halten muß und da auch im NT ein Gesetz gilt[229], kann sich der Gegensatz zwischen AT und NT paradoxerweise in den Begriffen Gesetzlosigkeit und Gesetz oder falsches und wahres Gesetz aussprechen.
Hierzu ist auf den Gedanken einer Fehlentwicklung des Gesetzes hinzuweisen, in welcher die theologische und heilsgeschichtliche Funktion des Gesetzes aufgegeben, das Gesetz verabsolutiert wird und aufhört, Gesetz zu sein.[230] Es entsteht so ein Gesetz neben dem Gesetz. Neben das mosaische, so wie es von Gott gedacht war, tritt ein anderes Gesetz, ein falsches und lügenhaftes[231], während das eigentliche Gesetz den Juden genommen wird[232]. Die auf Christus hinführende und dem Gesetz wesenhafte Funktion der Bereitung der Gnade schwindet bei den Juden und entsteht in Christus neu. Das ist der Inhalt des spannungsreichen Satzes, dem entsprechend die Juden das Gesetz (und damit die Gnade) beseitigt, während die Christen die Gnade (und damit das Gesetz) wiederhergestellt haben: per illum autem populum lex soluta, per istum gratia reformata est.[233] Die Wiederherstellung des Gesetzes in Christus zeigt den Heilswechsel von der Synagoge zur Kirche, vom AT zum NT. Das war der Inhalt verschiedener Bilder: der zweiten Gesetzestafeln[234], der dem vertrockneten Baum neu aufgepfropften Zweige[235], der siebenfachen Leviratsehe[236]. Die Christen und das NT haben so das wahre Gesetz, das dem mißverstandenen Gesetz der Juden entgegensteht. Das wahre Gesetz ist Gottes Gesetz im NT. Als geistiges Gesetz hebt es sich vom falschen und lügenhaften Gesetz der Juden ab.[237] Daß dieser Begriff des wahren Gesetzes auch klar die Trennung von AT und NT überhaupt aussagt, indem er die Wahrheit von Typus, Schatten

[228] Vgl S 53f.
[229] Vgl S 412/14; auch 466/69.
[230] Vgl S 365/67.
[231] Vgl bes S 366.
[232] Vgl S 372.
[233] Apol alt 7,38(CSEL 32/II,383,14f).
[234] Vgl S 7/10.
[235] Vgl S 35/37.
[236] Vgl S 60f, 64f.
[237] Vgl Exp Ps 118,18,36(CSEL 62,416), S 443.

und Bild trennt, gleichzeitig damit aber auch wieder die hinweisende Funktion des AT erwähnt[238], erinnert an die Vielschichtigkeit der Formulierungen und Begriffe bei Ambrosius.

*

Die Zusammenschau der wesentlichen Aussageformen und Inhalte des zwischen AT und NT herrschenden Gegensatzes konnte sein Gewicht im Denken des Mailänder Bischofs zeigen. Sie vermochte deutlich zu machen, daß Ambrosius die Testamente bei aller Betonung ihrer Einheit nicht unbedacht einander gleichsetzt, sondern vom christlichen Verständnis her genau aufzuzeigen in der Lage ist, wo das eine endet und das andere beginnt, wo ein Übergang unmöglich und eine Grenzverschiebung nicht tragbar ist. Diese Grenze ist Christus, der Tag und Nacht trennt, Tod und Leben scheidet. Dabei wurde auch erkennbar, daß Ambrosius auf dem Boden einer guten Schrifttheologie bleibt. Die begrifflichen Gegensatzpaare sind alle biblisch, sogar fast durchweg paulinisch. Als paulinisch erwies sich ferner der Gedanke des Dazwischentretens des Gesetzes und die ebenfalls in der ‚Zweibrüdertheologie' lebendige Konzeption von Verheißung — Gesetz — Erfüllung. Nicht direkt paulinisch dagegen mutet die Betonung des Gegensatzes von AT und NT in der Vorstellung vom falschen und wahren Gesetz an, wenngleich auch diese Aussage aus den Fakten der Schrift abgelesen werden kann. Am Ende dieser Überlegungen kann noch darauf hingewiesen werden, daß das Gegensatzdenken bei Ambrosius sehr entfaltet ist. Dies zeigt sich immer wieder in der Gegenüberstellung von Sünde und Heil, die ihn als Seelsorger sehr bewegt. Sie läßt ihn einerseits die klare Grenzziehung zwischen den Testamenten in Jesus Christus vornehmen, andererseits aber auch besonders den Gegensatz zwischen Erde und Himmel empfinden, was dann AT und NT auf Erden einander wieder sehr nahebringt. Dabei spielt sicher auch platonischer Dualismus eine wichtige Rolle, der sich in den Aussagen des Bischofs immer wieder findet.[239] Andererseits ist der Gegensatz zwischen Himmel und Erde auch biblisches Erbe und Ausdruck der eschatologischen Situation des Christen, doch haben diese Beobachtungen erst an anderer Stelle ihren eigentlichen Ort.

§ 3. Steigerung und Fortschritt

Die Einheit der beiden Testamente und ihr Gegensatz finden ihre Einordnung im Gedanken von der in den Testamenten greifbaren

[238] Vgl ibid 37(417), S 444.
[239] Dafür mag der Hinweis auf die Häufigkeit des Gedankens von der Einkerkerung der Seele genügen: vgl zB Cain II,9,36(CSEL 32/I,407); Ios

Steigerung, im Fortschritt vom AT zum NT. Im Begriff der Steigerung ist dabei mehr an das seinsmäßige Element dieser Abstufung gedacht, während der Begriff des Fortschrittes die dynamisch-historische Entwicklung betont. Beide Elemente sind in den Texten des Ambrosius stark ausgeprägt.

I. Die begriffliche Aussage

Bereits bei einer Reihe von Begriffspaaren, die den Gegensatz der Testamente zum Ausdruck brachten, wurde auch die Andeutung eines Fortschreitens greifbar. Das gilt von alt und neu, von Buchstabe und Geist, von Knechtschaft und Freiheit, von Furcht und Liebe, ja sogar von Dunkel und Licht.[240] Die begriffliche Aussage, welche die Stufung am deutlichsten wiedergibt, ist die von Schatten und Wahrheit und die von Bild und Wahrheit.

1. Umbra — veritas

Die Gegenüberstellung von Schatten und Wahrheit ist nicht nur Ausdruck des zwischen den Testamenten herrschenden Gegensatzes, sondern (beeinflußt von der neuplatonischen Vorstellung der Seinsstufen) auch Hinweis auf die stufenweise Seins- bzw. Heilsverwirklichung. In ihr ist stärker das statische Element begriffen. In diesem Zusammenhang interessiert also der Begriff umbra nicht so sehr als Hinweis auf die veritas, sondern als Ausdruck der unvollkommenen Seins- bzw. Heilsstufe.

So wie diese Welt als ganze, gemessen an der Vollendung im Himmel, noch umbra und nicht schon veritas ist, so war auch das AT und die Zeit des Gesetzes Schatten gegenüber der Wahrheit des Evangeliums.[241] In dieser Aussage wird der Begriff Schatten bewußt unter der Rücksicht der Nähe des Schattens zu dem, was den Schatten wirft, verstanden und spricht so gleichzeitig von der Einheit mit dem Höheren, wie von der Abstufung zu dem Höheren.[242] Das Gesetz ist eine schwache Vorausdarstellung der im Evangelium Wahrheit gewordenen Erlösung, ist umbra und exemplar.[243] Auch der Text von der Kirche, die bereits zur Zeit des Gesetzes im Schatten Christi ruhte und so schon im Gesetz eine wirkliche Heilsmöglichkeit besaß, ist in diesem Sinne

6,31(CSEL 32/II,95); Exp Luc II,59(CSEL 32/IV,73) usw, oder auf die Parallelisierung von Himmel-Erde mit Seele-Leib: vgl zB Fug 8,45(CSEL 32/II,199); Incarn 5,42(CSEL 79,245).

240 Vgl S 473, Anm 159.

241 Vgl Exp Ps 118,3,19(CSEL 62,50f).

242 Vgl ibid (51).

243 Vgl ibid 3,25f(55f); auch Myst 4,24(CSEL 73,98); von Manna und Eucharistie ausgesagt ibid 8,48(109f).

zu verstehen.[244] Zwar faßt der Begriff Schatten nicht nur die statische Abstufung gegenüber dem Evangelium, das eine inluminatio bedeutet[245], sondern spricht auch von einer dynamischen Hinführung, in der gerade die Kraft des Gesetzes beschlossen liegt, doch überwiegt der Gedanke vom nur schattenhaften, d. h. abgeschwächten Heil, das an Gesetz und AT gebunden ist. Ähnlich wird von den Christen ausdrücklich die Tugend gefordert, was im Gesetz nur schattenhaft möglich war.[246]
Hier ist vor allem auch noch an das Schema Umbra-Imago-Veritas zu erinnern. Gerade bei ihm machte die Untersuchung der Texte deutlich, wie das Schema von den neuplatonischen Seinsstufen bestimmt ist, die in ihm zu Stufen der Heilsverwirklichung werden.[247] Bei aller Schwierigkeit der Interpretation der einzelnen Texte konnte die seinshafte Abstufung zwischen AT und NT, zwischen Gesetz und Evangelium festgehalten werden, wobei die Stufe des AT als Schatten, die Stufe des NT aber trotz der ihr fehlenden Vollendung seinsmäßig als Bild auf die Seite der Wahrheit gestellt erschien.[248] Daß das Schema in der Linierung der Begriffe jedoch besonders von heilsgeschichtlichem Denken geprägt ist und somit das dynamische Element einer Entwicklung umschließt[249], darf nicht vergessen werden.

2. Typus — veritas

Die dynamische Seite der Steigerung der Testamente prägt sich stärker in der Gegenüberstellung von typus und veritas aus. Der Begriff des typus drängt auf die Überbietung in der Wahrheit hin, weil ihm stärker die Eigenschaft des Hinweisens zukommt. Daß bei der noch nicht allseitig festgelegten Terminologie des Ambrosius umbra und typus auch das gleiche besagen können, wurde bereits festgestellt.[250] Es darf nicht übersehen werden, daß die systematische Ordnung, die hier versucht wird, nicht vollständige Begriffsanalysen bieten kann, sondern Schwerpunkte im theologischen Denken des Bischofs aufzuzeigen hat. Wenn dabei hier die Gegenüberstellung von typus und veritas festgehalten wird, dann, um in ihr die Entwicklung zu begreifen, die vom Hinweis zur Verwirklichung führt.
In diesem Verständnis war das ganze Gesetz ein Typus, eine Vorausdarstellung des Evangeliums, ein Hinweis auf das Evangelium.

[244] Vgl Exp Ps 118,5,10f(CSEL 62,87f), S 83f.
[245] Vgl ibid 12(88).
[246] Vgl Fug 3,14(CSEL 32/II,173).
[247] Vgl S 221. [248] Vgl S 221/23.
[249] Vgl S 221f. Während die einzelnen Stufen in erster Linie seinsmäßig gesehen werden, ist ihre Linierung klarer Ausdruck heilsgeschichtlichen Verstehens.
[250] Vgl S 4f.

Typische Vorausdarstellung und prophetischer Hinweis sind Gesetz und AT als solchen eigen und stehen der Wahrheit des NT gegenüber, bereiten diese vor und weisen auf sie hin.[251] Bei einer Ermahnung, Gottes Wohltaten nicht dem eigenen Verdienst zuzuschreiben, verweist Ambrosius auf Gottes Bund mit den Menschen, auf den allein Gottes Heilshandeln zurückzuführen ist: »Ein Testament wird das genannt, wodurch das Erbe von Gütern übertragen wird. So wird (Gottes Bund) mit Recht ein Testament genannt und göttlich, da durch die Bezeugung der himmlischen Gebote die wahren Güter übertragen werden. Es heißt ein Testament, weil es mit Blut besiegelt ist; das Alte Testament im Typus, das Neue in der Wahrheit. In diesem Testament haben wir das Unterpfand der göttlichen Gnade, denn ‚so sehr hat Gott diese Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn für uns alle dahingab' (vgl. Jo 3,16 und Röm 8,32). Daher predigt der Apostel die Vollendung der Gnade, wenn er sagt: ‚Wie sollte uns Gott auch nicht alles mit ihm gegeben haben' (Röm 8,32).«[252] Diese Worte sprechen von der Überbietung des AT durch das NT, wobei beide Testamente eine Einheit bilden und das Alte als Typus der Wahrheit des Neuen vorangeht.
Dieser Gedanke findet sich in den Aussagen des Bischofs auf Schritt und Tritt. Er kann mit Leichtigkeit an den Ereignissen des AT sowie an den einzelnen Vorschriften des Gesetzes aufgewiesen werden, doch wurde dies bereits so ausführlich getan, daß an dieser Stelle darauf verzichtet werden muß.[253]

II. Die heilsgeschichtliche Konzeption

Die Abstufung der beiden Testamente und das in ihnen feststellbare Fortschreiten wird im eigentlichen Sinn als Entwicklung begreifbar, wenn die heilsgeschichtliche Konzeption des Ambrosius beachtet wird.
Hier kann wieder auf Einzelheiten verwiesen werden, die bereits unter der Rücksicht des Gegensatzes der Testamente Erwähnung

[251] Vgl S 344/46.

[252] testamentum autem dicitur quo defertur bonorum hereditas. merito et testamentum dicitur et divinum, cum ea quae vere bona sunt adtestatione mandatorum caelestium conferuntur. et testamentum dicitur, quoniam sanguine dedicatum est, vetus in typo, novum in veritate, quo testamento divinae gratiae pignus tenemus, quia ‚sic dilexit deus hunc mundum, ut unicum filium suum pro nobis omnibus daret'. unde perfectionem gratiae praedicans apostolus ait: ‚quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit?' Cain I,7,28(CSEL 32/I,363,20—364,4).

[253] Vgl vor allem den Abschnitt über die auf Christus hinweisende Funktion des Gesetzes, S 344/49, und die Behandlung der atl ‚Geheimnisse', S 387/405. Wenngleich die Aussagen dort nicht auf die Gegenüberstellung von typus und veritas beschränkt blieben, ermöglichen sie doch einen Überblick.

fanden. Denn in den zwei Heilszeiten, welche sich als Gestern und Heute, als Winter und Sommer, als Nacht und Tag gegenüberstanden, spricht sich nicht nur eine Gegensätzlichkeit, sondern auch eine fortschreitende Entwicklung aus.[254] Ähnliches gilt auch von dem Heilswechsel, der in der ‚Zweibrüdertheologie' zu finden war. Dort zeigte sich gerade in der wechselnden Heilssituation nicht nur das historische Nacheinander, sondern eine Entfaltung und Entwicklung zur Vollendung hin.[255]
Die Entwicklung und der Fortschritt zur Vollendung hin wird vor allem greifbar in den mehrteiligen Geschichtsschemata. Besonders deutlich ist hierfür wieder das Bild von der einen Mauer. In ihrer ursprünglichen Form ist sie Ausdruck des einen Heilsplanes Gottes, nach welchem das Heil in stufenweisem Fortschreiten zur Vollendung in Christus hätte führen sollen.[256] Von Anfang an ist so das Heil der Heiden, das in der Berufung der Heidenkirche Wirklichkeit wird, von Gott beabsichtigt; ihm dient die Überlieferung der heidnischen Stämme in die Hand Abrahams, bzw. Israels[257], so wie sich auch das mosaische Gesetz an alle wendet[258].
Diese zur Vollendung führende Entwicklung zeigt sich auch in der tatsächlichen Heilsgeschichte. Immer wieder wird sie in dem Dreierschema greifbar, welches das Heil durch die Zeit der Patriarchen, des Gesetzes und des Evangeliums hindurch verwirklicht werden läßt.[259] Wenngleich gerade die — an der Patriarchenzeit gemessen — negative Beurteilung des Gesetzes diese Entwicklung nicht regelmäßig ansteigend verlaufen läßt und sie eigentlich von der Patriarchenzeit als Zeit der Verheißung zur Erfüllung in der Kirche über das Gesetz hinwegführt[260], wird andererseits die fortschreitende Entwicklung in allen drei Zeiten festgehalten. Ambrosius kommt auf sie bei der Deutung der drei Jahre zu sprechen, in denen der Besitzer des Weinberges an seinem Feigenbaum vergeblich Früchte sucht (vgl. Lk 13,7): Der Besitzer ist Christus, der nicht zu früh erscheint, sondern sein Heil und seine Forderung vorbereitet hat: »Er kam zu Abraham, kam zu Moses, kam zu Maria, d. h. er kam im Zeichen, kam im Gesetz, kam im Fleisch. Wir erkennen seine Ankunft aus seinen Wohltaten: der Reinigung,

[254] Vgl S 474. Das gleiche gilt auch für die beiden Ehen, S 61f.
[255] So zB in Sara die Entwicklung zur Fruchtbarkeit der Kirche (S 143f), oder die Hinführung zum freien Dienst des Evangeliums (S 145f). Ähnlich bei Esau (S 150/52) und Rachel (S 177, 180).
[256] Vgl S 53, 227. An diesem Fortschreiten ändert auch das Notwendigwerden des Gesetzes nichts.
[257] Vgl Abr II,10,71(CSEL 32/I,625), S 141; Expl Ps 43,50(CSEL 64,296), S 135. Daß Abraham bereits die Menge der Heiden erwartet, zeigt Abr II,8,48 (CSEL 32/I,601f).
[258] Vgl Ep 73,6(PL 16,1252), S 110. [259] Vgl S 227/30.
[260] Vgl S 476/80. Das gilt auch von der Beurteilung der drei Ehen, S 62/64, 230f, 478f.

der Heiligung, der Rechtfertigung. Die Beschneidung reinigte, es heiligte das Gesetz, Rechtfertigung brachte die Gnade.«[261] Eine deutliche Aussage von der Steigerung der Erlösung bis zur Rechtfertigung, wobei eine Stufe die vorherige unterstellt und überbietet.[262]

Dieser kontinuierliche Aufstieg zur absoluten Vollendung ist in besonderem Maße der Inhalt der interessanten Konzeption von Umbra-Imago-Veritas. In ihr wird der Gedanke von der Entwicklung des Heiles bis an das Ende der Geschichte und damit bis auf den Gipfel der Vollendung vorangetrieben.[263] In einer sich ständig steigernden Form schenkt Gott seine Freiheit und seinen Frieden, wie das verwandte Bild von den drei Erschütterungen klar gemacht hat.[264]

Auch die anderen Schemata sprechen von dem Fortschritt des Heils in der Geschichte. Während das Vierzeitenschema den Fortschrittsgedanken einfach in der Kontinuität faßt, welche den Anfang auf die Vollendung in Christus hinführt[265], zeigt das Fünfzeitenschema in dem herangezogenen Bild des Tages, der sich dem Ende zuneigt, den Vollendungsgedanken deutlicher[266]. Vor allem aber ist von Bedeutung, daß die Konzeption vom Fortschritt des Heiles in der Geschichte nicht nur in den ausgeprägten Formulierungen der geschichtstheologischen Schemata durchbricht, sondern sich als ein fundamentaler Gedanke erwies. Von der in einzelne Etappen aufgeteilten Heilsgeschichte her wurde in der Frage nach dem jeweiligen Gesetz dieser Etappen der Zugang zur Beurteilung der Testamente erschlossen. Im Gesetz der einzelnen Heilsabschnitte — und damit auch in den beiden Testamenten — wurde so die Bemühung Gottes um den Menschen sichtbar, die an immer neuen Zeitpunkten in der Geschichte einsetzt und Gottes Willen immer deutlicher und umfassender kundtut und verwirklichen hilft bis zu ihrem Höhepunkt in Jesus Christus.[267]

III. Der Inhalt der Aussage vom Fortschritt der Testamente

Nachdem der Fortschritt vom Alten zum Neuen Testament in seiner begrifflichen Formulierung und nach seinem heilsgeschicht-

[261] venit ad Abraham, venit ad Moysen, venit ad Mariam, hoc est venit in signaculo, venit in lege, venit in corpore. adventum eius ex beneficiis recognoscimus: alibi purificatio, alibi sanctificatio, alibi iustificatio est. circumcisio purificavit, sanctificavit lex, iustificavit gratia. Exp Luc VII,166 (CSEL 32/IV,355,25—356,2).

[262] Vgl ibid (356), S 228. Ähnlich auch die positive Deutung des Schemas von Verheißung, Gesetz, Erfüllung, S 145/47.

[263] Vgl S 221/23.

[264] Vgl S 223/25.

[265] Vgl S 234f, 243.

[266] Vgl S 236f, 243.

[267] Vgl S 452.

lichen Werden als wirkliche Entwicklung deutlich wurde, muß er nun in seinem wesentlichen Inhalt erfaßt werden.
Die beiden Testamente stehen zueinander in einem Verhältnis wie der Anfang zur Vollendung. Hier muß vor allem die positive Seite des Gesetzes beachtet werden. Die dem Gesetz und damit auch dem AT zugedachte Aufgabe der Überwindung der Sünde wird tatsächlich gelöst. Im Gesetz ist bereits eine anfängliche Sündenvergebung, eine Vergebung im Bild und nicht in der Wahrheit, die erst im Evangelium erfolgt.[268] Eine anfängliche Vergebung, die nicht vollständig ist und deshalb mißverstanden werden kann, wie die Auslegung des Gleichnisses vom unreinen Geist und den sieben schlimmeren Geistern gezeigt hat.[269] Diese Überzeugung kehrt unter den verschiedensten Gesichtspunkten wieder. Der Glaube hat bereits im AT und im Gesetz einen Anfang, wird aber erst im NT erfüllt.[270] Das Gesetz ist Glaube, weil es zum Glauben führt, muß aber durch den Glauben des Evangeliums erfüllt werden, in dem die Schwäche des ersten Glaubens schwindet und der so eigentlich allein Glaube genannt werden kann.[271] Im Gesetz ist der Ansatz für die Gnade gegeben, die in Jesus Wirklichkeit wird.[272] Dies könnte dann wieder in Einzelheiten aufgeschlüsselt werden, was besonders für die ‚Geheimnisse‘ des AT und NT[273] oder für einzelne Gesetzesvorschriften gilt[274], doch müssen solche Wiederholungen unterbleiben. Vor allem aber soll auf die Entwicklungslinie hingewiesen werden, in der dieser Gedanke ganz deutlich wird: Das Gesetz in seiner Funktion als Erzieher führt zum Erbe des Heiles, das aber verscherzt wird, wenn sich diese Funktion vom Glauben zur buchstäblichen Verkennung wandelt.[275]
In ähnlicher Weise kann die Beziehung der Testamente auch mit dem Begriffspaar Teil und Ganzes, bzw. mit Beschränkung und Fülle wiedergegeben werden. Während die Synagoge im Gesetz nur den Teil beobachtet, sorgt sich die Kirche um die Fülle, »so ist im Gesetz der Teil, im Evangelium die Vollendung«[276]. Dem Gesetz und dem AT ist das Maß zu eigen,

[268] Vgl Exp Ps 118,12,34(CSEL 62,271).
[269] Vgl S 33f.
[270] Vgl zB Exp Luc V,95(CSEL 32/IV,219f), S 27; ibid 99(221), S 27.
[271] Vgl Ep 77,9(PL 16,1266); S 151, 359.
[272] Vgl S 98f.
[273] Vgl S 392/402.
[274] Hier ist vor allem an Beschneidung und Sabbatgebot zu erinnern, die in der Argumentation des Ambrosius einen bedeutenden Platz einnehmen, bes S 100/06.
[275] Vgl Ep 75,5(PL 16,1258); S 103f, 112.
[276] in lege igitur portio, in evangelio perfectio est. Ep 74,5(PL 16,1256), S 101. Vgl auch Ep 44,8(1138): plenitudo in evangelio, semiperfectio in lege.

während das Evangelium und das NT die Fülle besitzen.[277] In der Auslegung der halben Doppeldrachme wird der Anspruch des Gesetzes auf das Halbe beschränkt, während Christus die Fülle bringt.[278] Im Gesetz findet eine teilweise Vergebung der Sünde statt, und erst die Gnade läßt sie ganz nach.[279] Dieser Fortschritt vom Teil zum Ganzen wird dann auch im Geltungsbereich der beiden Testamente sichtbar. Während das Gesetz die Juden band und die Heiden nicht direkt zu Gott führte[280], in seiner Verkennung sogar ein Hindernis für die Heiden bedeutete[281], erlöste Christus alle Menschen und weitete so das Heilswerk ins Allgemeine[282]. Ein Teilaspekt dieser Steigerung wird in dem Gedanken greifbar, der dem AT und dem Gesetz die zeitliche Begrenzung, dem Evangelium aber bleibende Kraft zuerkennt.[283]
Wieder muß auch in diesem Zusammenhang auf die Entwicklung von der Verheißung zur Erfüllung hingewiesen werden. Dieser Gedanke bringt im Gegensatz zu dem von Teil und Ganzem stärker das dynamische Element des Fortschrittes zum Ausdruck. Er umfaßt wieder die auf Christus hinweisende Funktion des Gesetzes, die Erfüllung seiner Vorschriften und sein Ende in Christus.[284] Das Begriffspaar umschließt aber nicht nur das Gesetz und Evangelium, sondern das AT überhaupt, wie ja mit Vorliebe die Verheißung an die vormosaische Heilsordnung der Patriarchen gebunden wird, um so die Zeit und Heilssituation des Gesetzes als Notlösung oder Fehlentwicklung zu charakterisieren[285], wenngleich die Entwicklung von der Verheißung zur Erfüllung auch über das Gesetz zu führen vermag[286].
Verwandt mit diesem Gedanken und in gleicher Weise die Entwicklung ausdrückend darf hier nochmals die Pädagogenrolle des Gesetzes erwähnt werden, die ja nicht nur auf das mosaische Gesetz zutrifft, sondern für alles Gesetz gilt und damit auch die ganze Heilssituation des AT umschließt.[287] Die Vorstellung vom Gesetz als Pädagogen läßt aber auch daran denken, wie sehr mit der Entwicklung der Testamente auch ihr Gegensatz

[277] Vgl Expl Ps 43,57(CSEL 64,301f), S 136f.
[278] Vgl Ep 7,14.16(PL 16,909), S 192f.
[279] Vgl Expl Ps 61,12(CSEL 64,385), S 352.
[280] Vgl S 359, Anm 299—301.
[281] Vgl Exp Luc III,27(CSEL 32/IV,118).
[282] Vgl vor allem Ep 76 mit ihrem aus dem Epheserbrief übernommenen Gedanken von Einheit und Fülle in Christus, S 107/10. — So hat die Kirche alle Völker zum Partner, S 72, 75. Erst durch Christi Ankunft war das Gesetz in der Lage, die Heiden zu rufen; vgl Abr II,10,74(CSEL 32/I,627).
[283] Vgl Ep 44,16(PL 16,1140f), S 73; auch Expl Ps 61,18(CSEL 64,389f).
[284] Vgl S 344/49, 349/53, 367/69.
[285] Vgl S 476/80.
[286] Vgl S 53f.
[287] Vgl S 468, Anm 119.

verbunden ist, der dann in der Verkennung und Verfehlung des Gesetzes besonders klar zum Ausdruck kommt; eine notwendige Erinnerung, welche bei dieser Systematisierung der Gedanken des Ambrosius vor Einseitigkeiten bewahrt. Die Rolle des Pädagogen läßt wieder die Aussage von der Befreiung vom Gesetz anklingen.[288] Sie meint in einem besonderen Maße gerade die Befreiung vom mißverstandenen Gesetz und führt so zur Wiederherstellung des Gesetzes, die damit auch in den Gedanken des Fortschrittes und der Entwicklung eingebaut erscheint. Diese Wiederherstellung beschränkt sich nicht nur auf das Gesetz und seine Funktion[289], vielmehr ist gerade die Erfüllung der Erlösung im NT unter dem Gesichtspunkt einer Wiederherstellung gesehen: Christus knüpft in seinem Heilshandeln nicht nur an die Patriarchenzeit an, sondern rückt seine Erlösung an den Anfang, indem er als neuester Adam bei der Unheilssituation Adams einsetzt[290]. Im Evangelium wird die ursprüngliche Ordnung der Natur wiederhergestellt, wie es in der Ablösung des Sabbats durch den Sonntag deutlich[291], aber auch sonst ausgesagt wird[292]. In dieser Wiederherstellung ist die Erlösung verwirklicht und damit die eigentliche Fülle gegeben. In Jesus Christus enden die Wege, die vorher gangbar waren und beschritten werden mußten.[293] »Jesus selbst ist der Anfang und das Ende. Deshalb ist es nötig, daß wir nach dem geistigen Gesetze wandeln, damit wir zum Ende des Gesetzes, dem Herrn Jesus kommen. Wir müssen den Zeugnissen folgen, um zu dem großen Zeugnis gelangen zu können, dem Herrn Jesus. Wir müssen auch nach den Geboten des Herrn wandeln, um zu dem großen Gebot zu gelangen, von dem ihr lest: ‚Den Alten ist gesagt worden, du sollst nicht töten, ich aber sage euch' (Mt 5,21f), d. h. über alles Gebot hinaus sage ich. Daher dürfte es nicht anmaßend, sondern wahr sein, wenn ich behaupte, daß es, wie es das Heilige des Heiligen, so auch das Gebot der Gebote gibt.«[294]
Daß auch das Neue Testament noch der Vollendung harrt

[288] Vgl S 368f.
[289] Vgl S 369, Anm 384; 411, Anm 39; 444, Anm 233.
[290] Vgl S 52, 407/09.
[291] Vgl S 86/88.
[292] Vgl S 311, Anm 68.
[293] Vgl Exp Ps 118,5,23f(CSEL 62,93f); 1,8(9f).
[294] ipse est Iesus initium et finis. oportet igitur, ut ambulemus secundum legem spiritalem, ut veniamus ad legis finem dominum Iesum. oportet, ut sequamur testimonia, ut pervenire possimus ad magnum testimonium dominum Iesum. oportet etiam, ut in praeceptis domini ambulemus, ut perveniamus ad magnum praeceptum, de quo legistis: ‚dictum est antiquis: non occides; ego autem dico vobis', hoc est: super omne praeceptum dico. Itaque non usurpatorie dixerim, sed vere, quia, sicut sunt sancta sanctorum, ita praeceptum est praeceptorum. ibid 5,24(94,20—28).

und als eine Zeit der Mitte auf die ausstehende absolute Herrlichkeit im Himmel zugeht[295], gibt dem Gedanken des Fortschrittes ein letztes Ziel und eine letzte Konsequenz.

IV. Der Fortschritt und das Gesetz

Wieder gilt es, auch in der Lehre vom Gesetz den Gedanken von Fortschritt und Entwicklung aufzuzeigen. Mehr als anderswo muß sich hier die Zusammenfassung darauf beschränken, auf bereits festgehaltene Tatsachen hinzuweisen, da gerade die auf Christus hinweisende Aufgabe des Gesetzes immer wieder deutlich zum Ausdruck kam und ausführlich behandelt wurde.
Das Gesetz des AT erscheint eindeutig als Wegbereiterin des NT. Es hat in seiner Funktion eine ausgesprochene Ausrichtung auf Christus hin. Viele der herangezogenen Bilder sprechen davon. Das gilt besonders von Moses[296], von Johannes d. T.[297] und von der Leviratsehe, wo das Gesetz als Bruder des Evangeliums erscheint, dem es in brüderlicher Verkündigung vorausging[298]. Das Gesetz kündet das Evangelium an, ist adnuntiatrix[299] und praenuntia[300]. Hierhin gehört auch eine Erinnerung an die einzelnen Hinweise des Gesetzes[301], an seine Pädagogenrolle[302] und an seine Aufgabe, Christus in die Arme zu treiben[303].
Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang der Blick auf das Gesetz im NT. Der waltende Fortschritt spricht sich dabei zunächst in den vollkommeneren Geboten, im vollkommeneren Gesetz aus. In den Bestimmungen des Gesetzes im NT bleiben zwar die atl. Gebote in ihrem geistigen Sinn erhalten, kommen aber neue Gebote hinzu, die sich im Liebesgebot des Herrn fassen lassen. Im Evangelium wird erfüllbar, was das Gesetz verlangt[304], im Evangelium kommt aber auch eine neue sittliche Anforderung auf den Menschen zu. In ihr ist wirklich die Erlösung greifbar, in ihr wird die Natur überwunden.[305] Gerade dies läßt erkennen, wie Ambrosius bei aller Übernahme atl. Vorschriften, die oft genug unreflektiert geschieht, nicht die beiden Heilsordnungen vermengt, sondern deutlich die mit Christus er-

[295] Vgl vor allem die Untersuchung des UIV-Schemas; S 207/23.
[296] Vgl S 17.
[297] Vgl S 28f.
[298] Vgl Exp Ps 118,15,8(CSEL 62,334), S 56. Auch andere der untersuchten Bildaussagen sprechen von diesem Hinweis; S 343.
[299] Vgl ibid 16,39(372), S 344.
[300] Vgl Ep 77,8(PL 16,1266), S 382.
[301] Vgl S 346/49.
[302] Vgl S 378/85.
[303] Vgl S 349/53.
[304] Vgl S 192f.
[305] Vgl S 438; zum vollkommeneren Gesetz S 436/42.

reichte Höhe sieht, wenngleich der Seelsorger sehr häufig Gottes Gesetz einfach als Forderung vermerkt, ohne auf die damit verbundenen theologischen Probleme zu achten. Die mit Christus und dem NT erreichte Höhe kann in der Formulierung des wahren Gesetzes adäquat ausgedrückt werden. Wie im NT bereits die Wahrheit und damit die Erlösung gegeben ist, wird auch das im NT geltende Gesetz Gottes zum wahren Gesetz.[306] Dieser Begriff faßt nicht nur die Überwindung des mißverstandenen Gesetzes der Juden, sondern die Überbietung des atl. Gesetzes überhaupt, das eben nicht Wahrheit, sondern nur Schatten, Typus und Bild ist. Im wahren Gesetz wird der Gipfel der Entwicklung auf die Erlösung in Christus hin greifbar. Aber auch hier ist dann die gesonderte Vorstellung von der Entwicklung als Wiederherstellung zu vermerken, wenn dieses wahre und neue Gesetz ein Gesetz genannt wird, das in die Herzen geschrieben ist. Damit wird der Weg der Entwicklung an den Anfang zurückverfolgt, wo im Naturgesetz Gottes Wille genügend deutlich in die Herzen der Menschen geschrieben war, bevor die Sünde ein von außen kommendes Gesetz notwendig machte.[307] Das wahre und neue Gesetz Gottes, verbunden mit Gottes neuem Bund und geschrieben in die Herzen der Menschen, ist somit völliger Neuanfang, ein Zurückgehen vor alles ‚Gesetz' als von außen herangetragener Forderung, ist Gesetz Gottes im absoluten Sinn.[308] Ambrosius formt im Anschluß an Hebr 10,15—17 und den dort gegebenen Hinweis auf Jr 31,31—34 die begeisterten Worte: »O wahrhaft ewiger Bündnispartner, der seine Gesetze unseren Herzen eingibt und sie in unsere Sinne schreibt, so daß wir nichts anderes denken können als die göttlichen Gebote, nichts anderes fühlen brauchen als Gottes Worte. Er gab die Gnade und stellte die Natur wieder her. Er, der nichts zu vergessen pflegt, beseitigte bei sich die Erinnerung an meine Sünden, schenkte mir die Erinnerung an seine Gebote.«[309] Im Evangelium, im wahren Gesetz, welches mit Christus identisch ist[310], ist der Gipfel der Entwicklung erreicht. Diese Aufgipfelung wird besonders in der Idee vom freien Dienst lebendig, einer bei Ambrosius beliebten Vorstellung, in welcher die Befreiung vom ‚Gesetz' durch Christus wie die in ihm geschenkte Bindung an

[306] Vgl S 89f.
[307] Zur Störung des Naturgesetzes vgl Ep 73,2—5(PL 16,1251f), S 98; auch S 310/13.
[308] Zum wahren Gesetz vgl S 442/46.
[309] **o vere testator aeternus, qui nostris cordibus leges adfigit** suos et scribit in sensibus, ut nihil aliud cogitare nisi divina praecepta possimus, nihil aliud sentire nisi dei oracula debeamus! dedit gratiam, reformavit naturam, sibi qui oblivisci nihil solet memoriam meorum abstulit peccatorum, mihi dedit praeceptorum suorum. Exp Ps 118,14,42(CSEL 62,327,22—26). Die Christen selbst sind neue Menschen, neuer Adam und neue Eva; S 409, Anm 31.
[310] Vgl ibid 18,39(418); 11,20(246), S 445.

Gottes Willen ausgesagt ist.[311] Aber auch hier darf nicht übersehen werden, daß die absolute Vollendung an die himmlische Wirklichkeit verwiesen ist.[312]

*

Die Darstellung der in den beiden Testamenten greifbaren Steigerung und Entwicklung machte deutlich, daß die zwischen AT und NT bestehende Abstufung unter verschiedener Rücksicht betrachtet wird. Sie erscheint einmal mehr statisch im Sinne von Seins- oder Heilsstufen, wobei an einen Einfluß der platonischen Seinsstufen zu denken ist, der sich vor allem im Umbra-Imago-Veritas-Schema niederschlug und in dem Begriffspaar umbra-veritas, aber auch typus-veritas greifen läßt. Diese statische Auffassung herrscht auch vor bei der Bestimmung der Testamente als Teil und Ganzes.

Wie aber schon in diesen Gegebenheiten das Dynamische einer echten Entwicklung nicht fehlt, so bricht diese in der heilsgeschichtlichen Konzeption des Bischofs vollends durch. In ihr zeichnet sich eine große Aufwärtsbewegung vom Anfang des Heiles bis zu seiner Vollendung in Christus, bzw. die Rückkehr zum verlorengegangenen Heil ab.

Ambrosius zeigt sich hierin der Tradition verbunden. Während die erste Vorstellung stärker auf seine philosophischen Väter zurückgeht, besonders auf den bei Philo und Origenes betonten Gedanken des Aufstiegs zur Wahrheit, ist seine heilsgeschichtliche Konzeption vor allem der Schrift verpflichtet, aber auch da Zeuge einer seit Irenäus lebendigen Auffassung von der Entwicklung des Heiles in der Geschichte. In dieser der Antike fremden und unbekannten Idee liegt die eigentliche Möglichkeit, Einheit und Gegensatz der Testamente miteinander in Einklang zu bringen.[313] In ihr liegt der Sieg christlichen Denkens über das der Antike.

§ 4. Die Überzeitlichkeit der Testamente

Die Theologie des Ambrosius ist als ganze auf die Seelsorge ausgerichtet. Die meisten seiner Schriften entstanden aus Predigten oder dienten der praktischen Unterweisung. Immer wieder kommt der Bischof in ihnen auf die Haltung und die Pflichten des Christen zu sprechen. Die Aussagen der Schrift, die Begebenheiten des AT und die Vorschriften seines Gesetzes werden durchweg auf den

[311] Vgl zB S 120f, 146, 152, 434f. Damit hält Ambrosius die für das christliche Gesetz wichtige Richtung ein, die aus der Freiheit in die Bindung führt, vgl Söhngen, Gesetz und Evangelium, 44—46.

[312] Vgl S 445f, 449f.

[313] Vgl Daniélou, Sacramentum futuri, 24; auch ders, L'unité des deux testaments dans l'oeuvre d'Origène, 27.

Christen angewendet. Durch Philo und dessen allegorische Schriftauslegung ist es Ambrosius selbstverständlich geworden, bei der Erklärung der Schrift auch die Beziehung zum Allgemein-menschlichen herzustellen. Von daher erklärt es sich, daß das Verständnis seiner Aussagen sehr oft dadurch erschwert wird, daß diese aus einer unbestimmten Verflechtung von Heilsgeschichte und allgemein-menschlicher Situation stammen, eine Schwierigkeit, welche besonders bei der Interpretation des Begriffes lex begegnete [314].
Durch diese Eigenart der Aussagen erhält die Theologie der beiden Testamente ein Element der Zeitlosigkeit. Da diese Zeitlosigkeit aber auf bewußter Überlegung aufruht, welche der besonderen Situation der christlichen Heilszeit und der Einheit des göttlichen Wirkens in beiden Testamenten Rechnung trägt, ist es besser, von einer Überzeitlichkeit der Testamente zu sprechen, weil dieser Begriff der Tatsache gerecht wird, daß die Überzeitlichkeit Geschichte und Zeit nicht unbeachtet läßt.

I. Die eschatologische Situation der Christen

Die Zeit der Christen, die Zeit der Kirche liegt zwischen der Erlösung in Jesus Christus und seiner Wiederkunft zum Gericht. Ambrosius nennt diese Zeit ein tempus medium, eine Zwischenzeit.[315] Sie ist gekennzeichnet durch das Erlangen von Erlösung und Wahrheit, wobei ihre Vollendung noch aussteht. Diese Doppelseitigkeit der ntl. Heilszeit und ihres Heilszustandes zeigt Ambrosius u. a. in den Texten des Umbra-Imago-Veritas-Schemas. Dabei wird die noch ausstehende Vollendung wieder in einem zweifachen Sinn verstanden: als Vollendung des einzelnen und als Vollendung des Ganzen, die mit dem Gericht und der allgemeinen Auferstehung einsetzt.[316] Mit Christus ist der Zugang zum Paradies erschlossen, doch muß dieser Zugang von den Menschen erst erkämpft werden.[317] So wird dann das NT einerseits eindeutig als der neue Tag und die neue Heilszeit angesprochen [318], andererseits aber auch ganz auf die Linie der irdischen Zeit gestellt, als deren letzte Etappe es erscheint [319].
Wie AT und NT einander als Bild und Wahrheit gegenüberstehen, so ist auch die Zeit des Evangeliums auf Erden nur Bild, gemessen

[314] Vgl S 294, 296f.
[315] Vgl Abr II,9,66(CSEL 32/I,621); S 225, Anm 137.
[316] Vgl S 207/23, 223/25; auch die Zusammenstellung von S 412/14.
[317] Vgl Expl Ps 43,11(CSEL 64,268f), S 10/12.
[318] Vgl Ep 44,17(PL 16,1141), S 74.
[319] Durch die Predigt des Evangeliums geht die Welt dem Ende zu; vgl Exp Luc X,14(CSEL 32/IV,460). Ähnlich die letzte Etappe des Fünfzeitenschemas; vgl ibid VII,223(382). Zur Doppelseitigkeit der ntl Heilszeit ist auch zu vgl Niederhuber, Eschatologie, 127—129.268.

an der Wahrheit des Evangeliums im Himmel.[320] Bild ist das mit Christus anbrechende Licht.[321] Typus und Bild ist auch das ins Herz geschriebene Gesetz des Evangeliums, nicht aber die Wahrheit selbst[322], wie auch das wahre Gesetz seine volle Wirklichkeit erst im Himmel findet[323]. So stehen die beiden Testamente trotz Verschiedenheit und klarer Trennung in der bleibenden Unvollkommenheit einander nahe.[324] Zur Eigenart der Zeit des NT als Zwischenzeit gehört deshalb die Übernahme von Eigentümlichkeiten des AT. Hier braucht nur an die Geltung des Gesetzes erinnert werden[325], wofür nochmals ein Gedanke aus der Theologie des Sabbats angeführt werden soll. Weil das NT zwar den Eintritt in das gelobte Land bringt, die eigentliche Ruhe jedoch erst im Himmel zu erwarten ist[326], übernimmt der Sonntag die Rolle des Sabbats; hatte dieser auf den Sonntag hinzudeuten, so ist der Sonntag Hinweis auf die kommende Ruhe[327].
Wenn andererseits beachtet wird, daß durch das Wirken des Herrn und des Hl. Geistes auch im AT bereits Gnade und Heil da sind[328], dann ist damit die Grundlage dafür gegeben, was oben die Überzeitlichkeit der Testamente genannt wurde: Die Gegensätzlichkeit von AT und NT wiederholt sich zwischen irdischer und himmlischer Existenz; die Situation des AT bleibt in gewissem Maße auch im NT erhalten, die des NT findet sich ähnlich bereits im AT.

II. Die Geschichte des einzelnen

Was oben im allgemeinen festgestellt wurde, gilt auch im Leben des einzelnen. In ihm wird das, was sich in der Heilsgeschichte ereignet hat, neue Wirklichkeit. Hier liegt die existentielle Bedeutung der heilsgeschichtlichen Tatsachen und ihrer theologischen Interpretation: Christi Heilswerk muß im einzelnen lebendig werden. Ambrosius sagt das entscheidende Wort im Lukaskommentar bei der Frage nach der Wiederkunft Christi: »Was nützt

[320] Vgl S 90, 221/23.
[321] Vgl Expl Ps 38,24f(CSEL 64,202—204), S 207f.
[322] Vgl Expl Ps 43,59(CSEL 64,303), S 137.
[323] Vgl S 446, 449.
[324] Dies gilt nicht nur für den Gegensatz von Bild und Wahrheit, vielmehr werden auch andere, sonst das Verhältnis der beiden Testamente bezeichnende, Gegensätze auf Erde und Himmel bezogen: So Schatten und Licht; vgl zB Exp Ps 118,14,11(CSEL 62,305), 19,6(425). Knechtschaft und Freiheit; vgl zB Expl Ps 36,41(CSEL 64,103), wo auch noch der Gegensatz von Sünde und im Bild der Ruhe ausgedrückter Sündenvergebung genannt ist. Alt und neu; vgl Int Iob I,7,24(CSEL 32/II,226f).
[325] Vgl S 414/30.
[326] Vgl Ep 44,10(PL 16,1139), S 73, 76.
[327] Vgl Expl Ps 47,1f(CSEL 64,346—348), S 84/86.
[328] Vgl S 455/57, 461f.

es mir, den Tag des Gerichtes zu kennen, was nützt es mir — der ich mir so vieler Sünden bewußt bin —, daß der Herr kommt, wenn er nicht in mein Herz kommt, nicht in meinen Geist eingeht, wenn nicht Christus in mir lebt und in mir Christus spricht. So muß also der Herr zu mir kommen, mir muß seine Ankunft Wirklichkeit werden.«[329] In Christus, der ohne Zeit ist[330], aber in der Geschichte wirkt[331], ist der Ort, wo die Geschichte des Heiles und die Geschichte des einzelnen einander begegnen. Hier greift die Überzeitlichkeit der Testamente auf den Bereich des einzelnen Menschen über. Sie äußert sich vor allem in zwei Eigenarten der theologischen Aussage.

1. Ecclesia sive anima

Bei Ambrosius findet sich häufig eine Parallelsetzung von Kirche und Einzelseele, die sich auch in der stereotypen Wendung ecclesia sive (oder: vel) anima ausspricht.[332] Dies ist besonders in den beiden Werken der Fall, in welche der Bischof eine ausführliche Erklärung des Hohenliedes einarbeitet, in De Isaac et anima und in der Expositio Psalmi CXVIII, aber auch oft in der Erklärung des Lukasevangeliums und in den anderen Schriften.[333] Die Parallelisierung von Kirche und Seele begegnete bereits im ersten Teil dieser Untersuchung.[334] Sie besagt, daß Aussagen der Schrift, Ereignisse der Heilsgeschichte, vor allem aber die Beziehung zu Christus sowohl auf die Kirche, als auch auf den einzelnen angewendet werden können.[335] In dieser Parallelisierung von

[329] quid enim mihi prodest diem scire iudicii? quid mihi prodest tantorum conscio peccatorum, si dominus veniat, nisi veniat in meum animum, redeat in meam mentem, nisi vivat in me Christus, in me Christus loquatur? ergo mihi debet Christus venire, mihi adventus eius fieri. Exp Luc X,7(CSEL 32/IV,457,17—21).
[330] Vgl Sacr V,1,1(CSEL 73,59).
[331] Vgl zB S 455f.
[332] Eger, Salus gentium, 116—121, geht ausführlich auf diese Eigenart ein und weist an ihr die Dialektik der Aussagen des Ambrosius auf, der sowohl die Kirche als heilsentscheidend ansieht, als auch die Bedeutung des einzelnen für diese Entscheidung beachtet.
[333] Um einige Stellen zu nennen: Isaac 1,2(CSEL 32/I,642); 3,7(646); 6,51(675); Exp Ps 118,6,8(CSEL 62,112); 7,35(147); 17,15f(385); 19,41(443); 22,17(496f); 22,32(504); 22,36(506); Exp Luc VIII,48(CSEL 32/IV,414); 52(417); Cain I,8,30(CSEL 32/I,365); Nab 15,64(CSEL 32/II,507f); Ep 45,4(PL 16,1142); Virg I,6,31(PL 16,197); Inst Virg 15,93(PL 16,327) usw.
[334] Vgl S 38/40, 47, 181/83.
[335] Den Sachverhalt auch nur zu skizzieren, würde bereits zu weit führen. Einige Hinweise müssen genügen: Der Fortschritt der Kirche und der Seele unterliegt den gleichen Gesetzen; vgl Isaac 1,2(CSEL 32/I,642); 3,7(646), Nab 15,64(CSEL 32/II,507f), Exp Luc VIII,48(CSEL 32/IV,414), Exp Ps 118,17, 15f(CSEL 62,385). Vor allem aber sind beide Christus dem Herrn als Braut verbunden; vgl zB Isaac 6,51(CSEL 32/I,675), Ep 45,4(PL 16,1142), Virg I,6,31(197). Ein Gedanke, der besonders in Exp Ps 118 immer wiederkommt;

Kirche und Seele zeigt sich der Überschritt vom Bereich der Heilsgeschichte, in welchen die Kirche und ihr Geschick eingebettet ist, zu einem überzeitlichen Verständnis dieser Aussagen und damit auch der Theologie der beiden Testamente. Zwar verläßt Ambrosius damit den Bereich der Heilsgeschichte nicht, doch können solche Aussagen stärker als Seinsaussagen gewertet werden. Ambrosius steht hier unter dem Einfluß von Philo und Origenes [336], wenngleich wieder darauf hingewiesen werden muß, daß bei Ambrosius — vielleicht stärker als bei Origenes [337] — die heilsgeschichtliche Sicht im Hintergrund erhalten bleibt.
Diese Überzeitlichkeit ist dort am stärksten zu spüren, wo das Geschehen in der Heilsgeschichte auch Ausdruck einer allgemeinmenschlichen Situation ist. So wird die Interpretation von Kain und Abel auf den Menschen schlechthin angewendet. Wie Kain durch Abel abgelöst wird, d. h. wie sich die in Kain verkörperte Rebellion gegenüber Gott zu der in Abel greifbaren Unterwerfung unter ihn wandeln muß, so muß sich in jedem Menschen der Fortschritt vom Bösen zur Annahme des Guten vollziehen. [338] Ähnlich stehen auch Hagar und Sara für menschliche Grundhaltungen: in jedem Menschen findet sich Hagar als Typ der Schlauheit und Weisheit dieser Welt und Sara als Darstellung der wahren Tugend und Weisheit. [339] Auch der Exodus bleibt in seiner Bedeutung als Auszug aus der Sünde immer erhalten, worauf Ambrosius ausdrücklich hinweist: »Dies sollst du nicht nur auf den einen Tag der Bedrängung Ägyptens beziehen, sondern auf alle Zeit.« [340] Durch die daneben herlaufende heilsgeschichtliche Interpretation der Ereignisse und Personen wird deutlich, daß die Heilsgeschichte als solche — bei Kain und Abel sowie bei Hagar und Sara ist es der Wechsel der Testamente — in das Leben des einzelnen hineingreift. Dies läßt sich noch deutlicher zeigen.

vgl zB 6,8(CSEL 62,112); 7,35(147); 22,36(506). Christus ist beider Haupt; vgl ibid 19,41(443). Beide sehnen sich nach ihm und singen ihm Hymnen; vgl ibid 22,17(496f). Beide suchen ihn; vgl ibid 22,32(504). Zur Bedeutung von ecclesia-anima und der Entdeckung des Hohenliedes für die Frömmigkeit des Ambrosius vgl Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius, 135—141.150—153.

[336] Vgl Eger, Salus gentium, 117f.

[337] Die Frage wurde bereits gestellt, S 273/75. Dabei darf man nicht vergessen, daß eine endgültige Antwort genauere Nachforschungen unterstellt, für die innerhalb dieser Untersuchung kein Platz bleibt.

[338] Vgl Cain I,1,3f(CSEL 32/I,339—341), S 163.

[339] Vgl Abr II,10,73(CSEL 32/I,626), S 142. Schwächer auch in Esau und Jakob; vgl Expl Ps 48,21(CSEL 64,374), S 161, auch 159/61.

[340] quod non ad unum diem adflictionis Aegypti referes, sed ad omne tempus. Cain II,4,16(CSEL 32/I,392,3f). Ähnlich auch Exp Ps 118,3,31(CSEL 62,58f).

2. Die Spiegelung der Heilsgeschichte in der ‚Bekehrungsgeschichte'

Die Anwendung heilsgeschichtlicher Größen auf den Einzelmenschen gewinnt an Lebendigkeit in dem, was man ‚Bekehrungsgeschichte' nennen kann, d. h. in dem im Leben des einzelnen greifbaren Geschehen, welches deutliche Beziehungen zur Heilsgeschichte erkennen läßt. Solche Beziehung kann verschieden sein und von der einfachen Ähnlichkeit bis zur eigentlichen Parallelität reichen, die das Leben des Einzelmenschen nach den gleichen Gesetzen verlaufen läßt wie die Heilsgeschichte.
Einfache Ähnlichkeit kann man erkennen, wenn Ambrosius bei der Antwort auf die Frage, welcher Unterschied bestehe zwischen einem, der von Anfang an glaubt, und dem, der in späterem Alter zum Glauben kommt, auf den Wechsel des Heiles bei Synagoge und Kirche verweist und damit sagt: entscheidend ist es, zu Christus zu gelangen wie die Heidenkirche, oder aber bei Christus zu bleiben, wie es die Synagoge hätte tun sollen, bzw. Christus wieder zu suchen, wie es der Synagoge aufgetragen bleibt.[341] Dagegen zeigt sich gleiche Strukturierung der Entwicklung der Seele und der Heilsgeschichte, wenn für den Aufstieg der Seelc cin Dreierschema genannt wird, das dem von Umbra-Imago-Veritas entspricht: Ambrosius verweist auf die Ähnlichkeit von Hl 2,16f; 6,2 und 7,10 und sieht darin die dreistufige Entwicklung der Verbindung von Seele und Christus ausgesprochen, die in einer schattenhaften Begegnung mit Gott, in einer Begegnung mit dem Wort im Evangelium und in der Ruhe der Vereinigung mit ihm besteht. »Am Anfang sagt die Seele: ‚Mein Bruder gehört mir, und ich gehöre ihm, der unter Lilien weidet, bis der Tag graut und die Schatten schwinden' (vgl. Hl 2,16f). Dann: ‚Ich gehöre meinem Bruder, und mein Bruder gehört mir, der unter Lilien weidet' (vgl. Hl 6,2). Endlich: ‚Ich gehöre meinem Bruder, und er wendet sich mir zu' (vgl. Hl 7,10). Das erste (Wort) bezieht sich auf die Unterweisung der Seele, weshalb diese auch damit begann: ‚Mein Bruder gehört mir'. Denn als dieser sich zeigte, da ergriff auch die Seele die Regung, Gott anzuhangen. Das folgende (Wort) bezieht sich auf den Fortschritt, das dritte auf die Vollendung. Im ersten Ausspruch sieht die Seele gleichsam in der Unterweisung stehend noch die Schatten, die noch nicht durch die Offenbarung des erscheinenden Wortes verscheucht sind. Und deshalb ist ihr der Tag des Evangeliums noch nicht aufgestrahlt. Im zweiten Ausspruch nimmt sie ohne Verwirrung durch die Schatten den Gott wohlgefälligen Geruch auf. Im dritten ist sie bereits vollkommen und gewährt

[341] Vgl Ep 31,1—10(PL 16,1065—1068), S 181/83.

dem Wort in ihrem Innern die Ruhe, daß es sich ihr zuneige, sein Haupt beuge und bei ihr verweile.«[342]

Die gleiche Strukturierung erlaubt es auch sonst, Beziehungen zwischen dem Leben des einzelnen und der Heilsgeschichte herzustellen. Das gilt einmal von der Übernahme und der Notwendigkeit eines Gesetzes. So zeigt Ambrosius, daß der Auszug aus Ägypten als Bild des Auszuges aus der Sünde sowie die Übernahme eines Gesetzes eine allgemein-menschliche Aufgabe bleibt und nicht nur für das einmalige Ereignis des Exodus Bedeutung hat[343], vielmehr auch für den Christen gilt, wobei es sich bei ihm um das wahre Gesetz handelt[344]. Ähnliches wird auch im Anschluß an die Landnahme ausgesagt; der Kampf des auserwählten Volkes wird von der Kirche im Geiste weitergeführt als ein Kampf gegen die Leidenschaften.[345] Auch dabei bedarf es eines Gesetzes als Hinführung zu Christus, wobei daran gedacht sein mag, daß auch dieses Gesetz letztlich nichts vermag.[346] Damit ist aber dann bereits jene Parallelisierung sichtbar, welche die Funktionen der Heilsgeschichte wirklich im Leben des einzelnen nachzeichnet. So ist wahrscheinlich auch der Hinweis zu verstehen, daß in jedem Christen zuerst die Ankündigung durch Johannes d. T. ihren Platz hat, bevor er Christus begegnet.[347]

In jedem Christen hat so das Gesetz seinen Ort, das Gesetz, welches in seinen Funktionen genau denen des mosaischen Gesetzes entspricht, wie der großangelegte Traktat über das Gesetz in De

[342] in principio ait: ‚frater meus mihi et ego ei, qui pascit in liliis, usque dum aspiret dies et amoveantur umbrae.' deinde ait: ‚ego fratri meo et frater meus mihi, qui pascit inter lilia.' in fine ait: ‚ego fratri meo et super me conversio eius.' primo ad institutionem animae — ideo et praemisit ‚frater meus mihi'; illo enim se demonstrante etiam anima adhaerendi deo sumpsit affectum —, quod sequitur secundum profectum, tertium secundum perfectionem. in primo quasi in institutione adhuc umbras videt anima necdum verbi adpropinquantis revelatione commotas, et ideo adhuc ei dies evangelii non refulgebat. in secundo sine umbrarum confusione odores pios carpit. in tertio iam perfecta requiem in se verbo ministrat, ut convertatur super eam et caput suum reclinet atque requiescat... Isaac 8,68 (CSEL 32/I,690,9—22). — Ein dreistufiger Aufstieg zur Vollkommenheit findet sich auch in Off I,48,232—234(PL 16,92), wo als erste Stufe der Reaktion auf ein Unrecht das ‚Auge um Auge' genannt, die zweite im Schweigen gesehen wird, während die dritte in der Haltung des Paulus (und David, vgl ibid 235[93]) besteht, der auf einen Fluch mit Segen antwortet (vgl 1 Kor 4,12). Ohne heilsgeschichtlichen Bezug findet sich ein vier-(bzw fünf-)stufiger Aufstieg der Seele in Isaac 6,50+8,78(CSEL 32/I,674f+696f); vgl Dörrie, Das fünffach gestufte Mysterium.

[343] Vgl Abr II,9,65(CSEL 32/I,620), S 329; auch Expl 36,47(CSEL 64,107).

[344] Vgl Abr II,9,65(CSEL 32/I,620f). Ähnliches gilt bereits von der Wanderung Abrahams und der Beschneidung, vgl S 327.

[345] Vgl Expl Ps 43,9f(CSEL 64,266f), S 10.

[346] Vgl ibid 11(268f), S 11f. Ähnliches auch in Exc Fratr II,95(CSEL 73,301f), wo eine Parallele zur Wanderung der Patriarchen gezogen wird.

[347] Vgl Exp Luc I,38(CSEL 32/IV,34).

Jacob I gezeigt hat.[348] Daß zu diesen Funktionen des Gesetzes auch die Hinführung zu Christus gehört, darf nicht übersehen werden und mildert den Eindruck der sonst bei Ambrosius immer wieder zu findenden Betonung von Gesetz und Gebot. Das gleiche gilt von der Tatsache, daß auch dem Christen der Aufstieg vom Gesetz zum Evangelium aufgegeben bleibt. Er hat sich an das Gesetz des Dekaloges zu halten und sich in ihm vom Bösen abzuwenden; dann ist ihm aber in der Hinwendung zum Guten der Aufstieg zum Gipfel des Evangeliums aufgetragen.[349] Dieser Fortschritt vom Gesetz zur Gnade wird in einem besonderen Maße greifbar und beispielhaft im Aufstieg zu den Evangelischen Räten[350], gilt aber nicht nur von diesen, sondern auch vom Aufstieg zum Liebesgebot, der von jedem Christen gefordert ist[351].
Damit wurde deutlich, daß Funktionen und Ereignisse der Heilsgeschichte in der Geschichte des einzelnen mit Gott ihre Wiederholung finden, daß so die Beziehung und das Verhältnis der beiden Testamente eine bleibende Gültigkeit, eine Überzeitlichkeit besitzt. Anfang und Ende der Heilsgeschichte bleiben erhalten. Wie das Ende der Geschichte im Gericht vom Christen vorweggenommen werden muß, wenn es einmal ein gutes Ende sein soll[352], so ist auch ihr Anfang immer lebendig, besteht ständig die Gefahr, wie die Juden von Gott abzufallen[353].

Wenn wir diesem Sachverhalt die Bezeichnung B e k e h r u n g s - g e s c h i c h t e geben, dann soll damit seine Eigenart ausgesagt werden. Die Überzeitlichkeit der Testamente und ihrer Funktion ist keine Zeitlosigkeit. Obwohl Ambrosius vom Neuplatonismus beeinflußt und gerade über seine größten Vorbilder Philo und Origenes mit der Tradition platonischen Denkens verbunden ist, ist und bleibt er ein Theologe der Heilsgeschichte. Zwar ist gerade die Doppelung des Verhältnisses von Schatten und Wahrheit als Bestimmung von AT und NT sowie von Erde und Himmel den platonischen Seinsstufen verwandt, aber auch hier siegt schließlich die heilsgeschichtliche Konzeption über die philosophische.[354] Wenn bei der bleibenden Gültigkeit und Bedeutung des Verhältnisses von AT und NT im Leben des einzelnen auch die Vorstellung der Seinsstufen wirkt, wenn so im Gefolge des Philo Ambrosius

[348] Vgl S 119/32.
[349] Vgl Expl Ps 1,18f(CSEL 64,13f), S 414f.
[350] Vgl Vid 12,72—74(PL 16,256f), S 439/41.
[351] Vgl S 438, 441f.
[352] Vgl Exp Luc X,7(CSEL 32/IV,457), S 500.
[353] Vgl zB ibid VII,170f(357f).
[354] Vgl S 221/23. Das gleiche zeigt sich auch am Gesetzesbegriff, wo Ambrosius sehr stark den philosophischen Anschauungen verpflichtet ist, aber dem heilsgeschichtlichen Verständnis treu bleibt; vgl S 518f.

Ereignisse der Heilsgeschichte ins Allgemein-menschliche transformiert, dann bleibt doch immer das konkrete Wissen um die Heilsgeschichte und ihre Etappen sowie deren Funktion erhalten. Wie die beiden Testamente nicht so sehr Seinsweisen als vielmehr Heilszeiten sind, so ist die Struktur dieser Zeiten im Leben des einzelnen gewahrt.[355] Bekehrungsgeschichte besagt somit eine Interpretation des Verhältnisses des einzelnen zu Gott von der Heilsgeschichte her.[356] Daß diese Überzeitlichkeit zwar immer gegeben ist[357], aber in einer besonderen Weise an das tempus medium zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi, also an eine bestimmte geschichtliche Epoche gebunden ist, vermag dem Begriff der Bekehrungsgeschichte einen besonderen Akzent zu geben.

III. Das bleibende Gesetz

Als Abschluß der Darstellung der Überzeitlichkeit der Testamente bleibt die Frage zu beantworten, wie sich diese Überzeitlichkeit in der Lehre vom Gesetz äußert. Diese Antwort ist bereits verschiedentlich gegeben, zuletzt noch in der Behandlung der eschatologischen Situation des Christen und der Bekehrungsgeschichte teilweise vorweggenommen, weil diese in der Stellung zum Gesetz besonders deutlich wurde.

Die Überzeitlichkeit des Gesetzes zeigt sich einmal darin, daß alle Heilszeiten ein Gesetz kennen und daß dieses Gesetz zu allen Zeiten im wesentlichen die gleiche Struktur besitzt. Diese Tatsache wurde bereits bei der Behandlung der Einheit der Testamente in der Darstellung des ‚einen Gesetzes' festgestellt.[358] Die sich in der Einheit der Struktur äußernde Überzeitlichkeit des Gesetzes könnte sogar im gewissen Sinn als Zeitlosigkeit verstanden werden. Hier wird der Einfluß des griechischen Gesetzesbegriffes spürbar[359],

[355] Vgl dagegen Ratzinger, Volk und Haus Gottes, 299f, wo im Anschluß an Augustinus der Vorrang der Heilsstufen vor den Heilszeiten festgestellt wird. Im übrigen zeigt der ganze Abschnitt über die beiden Testamente und ihre ‚Zeitlosigkeit' (296—309) die Nähe zu Ambrosius.

[356] Der Begriff sagt mehr als Jederzeitlichkeit, vgl Auerbach, Figura, 459.474; ist auch genauer als die Gegenüberstellung von Makrokosmos und Mikrokosmos, von Geschichte und innerer Tiefe, vgl Daniélou, Sacramentum futuri,117.

[357] Es darf nicht vergessen werden, daß zur Überzeitlichkeit der Testamente auch das Vorauswirken des NT im AT gehört (vgl zB S 19, Anm 80, und die Tatsache der atl Heiligen, S 341, 375, 464), doch interessiert hier stärker der umgekehrte Vorgang. Es mag aber nochmals auf das im Bild von der Mauer durch alle Zeit hindurch anwesende Evangelium hingewiesen werden (vgl S 43/54) sowie auf das alles Vorhergehende umgreifende Evangelium im Vierzeitenschema (vgl S 231/35).

[358] Vgl S 466f, 468f.

[359] Zur ontologischen Prägung des griechischen Gesetzesbegriffes vgl Söhngen, Gesetz und Evangelium, 35.

bzw. die Verbindung zum philosophischen Gesetzesverständnis der Stoa deutlich[360]. Andererseits ist das Gesetz in seinen verschiedenen Formen auch heilsgeschichtlich verstanden und die durch die heilsgeschichtliche Sonderheit christlicher Existenz bedingte Überzeitlichkeit der Testamente auch in der Gesetzestheologie greifbar: Die Aufgabe des Gesetzes im AT bleibt auch zur Zeit des NT erhalten. Sie sei in ihren drei wesentlichen Punkten nochmals in Erinnerung gerufen: Überwindung der Sünde in der Anerkennung von Gottes Ordnung, Hinführung zu Christus, existentielles Hintreiben auf ihn.[361]

Daß auch der Christ an ein Gesetz gebunden ist, wurde bereits ausführlich dargelegt.[362] Daß dabei das Gesetz des AT (im Dekalog) als geforderte Anerkennung der Ordnung in der Abkehr vom Bösen erhalten bleibt, ist ebenfalls bereits erwähnt.[363] Nicht übersehen werden darf dabei die Tatsache, daß sich darin das bleibende Gesetz nicht erschöpft; vielmehr hat auch in der Bekehrungsgeschichte der Aufstieg vom Gesetz zum Evangelium zu erfolgen[364], wie die Erhebung zum geistigen Gesetz dem Christen aufgetragen bleibt[365].

Auch die Aufgabe des mosaischen Gesetzes, auf Christus hinzuweisen, bleibt im NT erhalten und wird dem Gesetz eigens zurückgegeben, nachdem es diese in der sündhaften Verkennung verloren hatte.[366] Ausdrücklich muß daran erinnert werden, daß selbst die Hinführung zu Christus, die in der existentiellen Schwäche des Gesetzes begründet war, im NT lebendig bleibt.[367] Diese bleibende heilsgeschichtliche Rolle des Gesetzes in der Geschichte des NT und in der Bekehrungsgeschichte des Christen mildert den Eindruck eines Legalismus, der sich oft genug bei einer ersten Lektüre der Schriften des Ambrosius einstellt. Sie zeigt, daß Gebot und Gesetz eingeordnet bleiben in die Geschichte Gottes mit dem Menschen und so ihre Bedeutung und Funktion vom Ganzen her erhalten, nicht aber Selbstzweck sind. Dahin weist auch die wiederholte Mahnung des Bischofs, nicht dem Gesetz zu verfallen, weil offensichtlich auch im NT die Gefahr bestehen bleibt, das in ihm weiterbestehende Gesetz zu verfehlen und so nicht zum Evangelium zu gelangen.[368]

*

[360] Vgl S 294, Anm 3; 311, Anm 64. [361] Vgl S 338/53.
[362] Vgl S 412/16. [363] Vgl Expl Ps 1,18f(CSEL 64,13f), S 414f, 504.
[364] Vgl S 438f. [365] Exp Luc X,8(CSEL 32/IV,457f).
[366] Vgl S 410f, bes 411, Anm 39. So bleibt der Anspruch des Gesetzes auch für den Juden erhalten; vgl S 432, auch 16f, 32f, 371f.
[367] Vgl zB den Traktat aus De Iacob, I, S 127f, 129. Ähnliches ist ausgesagt in Exp Luc VI,35(CSEL 32/IV,246); auch der Gesetzestraktat aus De fuga zeigt Anklänge, S 118f.
[368] Vgl zB Exp Ps 118,5,37(CSEL 62/102f), wo Ambrosius in Parallele zum fleischlichen Mißverständnis des Gesetzes durch die Juden feststellt, daß

Die Aussagen von der Überzeitlichkeit der Testamente geben der Lehre vom Verhältnis von AT und NT einen Abschluß. Sie konnten deutlich werden lassen, wie die Geschichte dieser beiden Heilswirklichkeiten in das Leben des einzelnen hineinwirkt, einerlei ob er zur Zeit des AT oder NT lebt. Selbstverständlich nimmt das Einwirken des AT auf den Christen in den Äußerungen des Ambrosius einen weitaus größeren Raum ein als der umgekehrte Vorgang, weshalb auch die Darstellung diesen nur nebenbei berührte.
Die Überzeitlichkeit der Testamente konnte in einem besonderen Maße den Wert des AT für die christliche Paränese deutlich machen, seine Brauchbarkeit für einen Theologen, der sich wie Ambrosius grundsätzlich zur Typologie bekennt. Sicher darf man sich heute den Bischof darin nicht schlechthin zum Vorbild nehmen, dennoch bleibt seine Methode in ihren Grundzügen von Bedeutung: die Beurteilung des Einzellebens von der ganzen Heilsgeschichte her. Die Überzeitlichkeit der Testamente, ihre gegenseitige Durchdringung in der Bekehrungsgeschichte ist nur aus der in ihnen wirkenden einen Kraft möglich: Gott in Christus. So führt diese letzte Aussage über die beiden Testamente zurück zu der, mit welcher diese Darstellung begonnen hat, zu ihrer Einheit in Gott.

§ 5. Zur Methode und theologischen Eigenart des Ambrosius

Am Ende dieser Darstellung der Lehre des Ambrosius vom Verhältnis der beiden Testamente muß der Blick auf die Eigenart dieser Theologie gerichtet werden, mit dem ein abschließendes Urteil über die Aussagen des Bischofs verbunden ist.

I. Der Seelsorger

Daß Ambrosius in seinem ganzen Wesen Seelsorger war, ist bekannt. In allen seinen Schriften herrscht das Interesse am Heil des Menschen vor.[369] Diese Eigenart zeigt sich auch in der Frage nach dem Verhältnis von AT und NT. Obwohl die Problematik des Zueinanders der Testamente in allen Werken zu finden ist, was vor allem hinsichtlich der Verwertung der Schrift des AT für

auch unter den Christen solche sind, die bei der Furcht stehenbeiben, indem sie unvernünftigerweise viele Gebote aufstellen, und nicht zur Weisheit finden. Auch in Expl Ps 43,62(CSEL 64,306) warnt der Bischof, der Wahrheit vom buchstäblichen Gesetz her Falsches beizumengen; das wäre Ehebruch und somit das gleiche, was die Synagoge tat (vgl S 57f). Ähnlich auch Exp Luc VII, 170f(CSEL 32/IV,357f).

369 Vgl Altaner, Patrologie[5], 341; Dudden, Ambrose II,556; v Campenhausen, Lateinische Kirchenväter, 77—108.

Unterweisung, Ermahnung und Erbauung gilt, gibt Ambrosius keine eigentlich theoretische Abhandlung des Problems. Selbst dort, wo der Bischof gezwungen durch konkrete Anfragen und Schwierigkeiten direkt auf die Frage nach der Geltung und der Bedeutung des AT und des Gesetzes für den Christen eingeht, geschieht es aus seelsorglichen Erwägungen. Dies wurde deutlich bei der Untersuchung der Briefe über Gesetz und Beschneidung. [370] Auch die beiden einzigen ‚Traktate' über das Gesetz sind ganz von der Sicht des Seelsorgers bestimmt. [371]
Der gleichen Haltung entspringt die Tatsache, daß Ambrosius, wenn er zu solchen Darlegungen kommt, nicht in die Abstraktion theologischer Erwägung einsteigt, sondern den konkreten Gegebenheiten verbunden bleibt, wie z. B. in der immer wieder anzutreffenden Beziehung des Gesetzes auf die Juden sichtbar wird. [372]
Diese Eigenart der Darstellung mag ihre Nachteile haben, weil auf diese Weise manche Punkte der Beziehung der Testamente nicht klar genug herausgearbeitet werden, was z. B. für den Gedanken vom Ende des Gesetzes gilt, wo Ambrosius nie ausdrücklich sagt, worin überall das atl. Gesetz überholt ist und was noch Geltung besitzt, sondern nur gelegentliche Einzelaussagen bringt. Andererseits verbürgt gerade die Beziehung auf den konkreten Einzelfall eine lebendige Begegnung mit den Ansichten des Lehrers. Er ist nicht auf eine theoretische Harmonisierung der Testamente aus, sondern bringt die verschiedenen Gesichtspunkte von Gesetz und Evangelium, von AT und NT zur Sprache und läßt so die Dialektik in ihrer ganzen Spannung deutlich werden. Immer wieder treten die gleichen Strukturen und Schwerpunkte ins Blickfeld, so daß die aus den Aussagen des Ambrosius erhobene Lehre eine Sicherheit erhält, die durch eine eigentlich systematische Darstellung präzisiert, nicht aber vergrößert werden könnte.

II. Der Exeget

Ambrosius bezieht sich in seinen Werken sehr stark auf die Bibel. Abgesehen davon, daß die meisten seiner Werke exegetische Werke sind, benutzt er auch in den anderen die Schrift der beiden Testamente ständig. Seiner Pflicht der Verkündigung und biblischen Unterweisung kam er als Bischof zu allen Zeiten nach [373],

[370] Vgl S 98, 99, 104f, 115.
[371] Die Abhandlung aus De fuga saeculi ist eingebaut in ein Werk, das als ganzes ein moralisches Interesse vertritt (S 115/19). Das gleiche gilt vom Gesetzestraktat aus De Iacob I, wo man die heilsgeschichtlichen Grundlagen, die ohne Zweifel da sind, auf den ersten Blick kaum erkennt (S 119/32).
[372] Vgl zB S 112, 370/74.
[373] Vgl v Campenhausen, aO 82.

und noch das Werk, welches er kurz vor seinem Tod diktiert und nicht mehr vollenden kann, ist eine Auslegung des 43. Psalmes [374].
Es ist verständlich, daß hier nicht ausführlich auf die exegetische Methode des Ambrosius eingegangen werden kann, doch müssen einige Punkte beachtet werden, die für das Ziel dieser Untersuchung von Bedeutung sind. [375] Der Kirchenlehrer kennt neben dem buchstäblichen auch den geistigen Schriftsinn. [376] Obwohl er diesen doppelten Sinn in den Aussagen des AT wie auch des NT findet, unterscheidet er und läßt den buchstäblichen Sinn in einer besonderen Weise auf das NT bezogen sein, während der geistige Sinn wesentlich zur Funktion des AT gehört. Deshalb trifft sein Tadel die Synagoge, welche weder die Gebote des NT dem Buchstaben nach, noch die des AT dem Geiste nach hält, während allein die Kirche — in Abgrenzung auch von der Häresie, welche das AT verwirft — die Gebote beider Testamente beobachtet. [377]
Mit dieser Aussage ist das Problem in seinem Kern angesprochen, soweit es in diesem Zusammenhang interessiert: das AT weist auf das NT hin, es tut dies auch in seinem geistigen Sinn; ein Gedanke, den Ambrosius neben seinen griechischen Vorbildern auch Paulus entnimmt.

1. Der geistige Sinn der Schrift

Die bedeutende Rolle des geistigen Schriftsinnes bei Ambrosius fällt sofort in die Augen. Unter ihm hat man die Tatsache zu verstehen, daß die Schrift neben dem buchstäblichen Sinn einer Aussage noch einen Tiefensinn besitzt, der ihr aus der analogia scripturae, der analogia fidei und auch der analogia entis zuwächst. Dieser geistige Sinn, der sich vor allem auch darin zeigt, daß das AT vom NT her gelesen und verstanden wird, ist nach unserem Verständnis keine eigentlich exegetische Aussageform, sondern eine Ergänzung der Exegese aus der oben genannten Analogie. Die Erfassung dieses Tiefensinnes der Schrift ist ohne Zweifel berechtigt und auch zu erstreben, nur darf er nicht mit dem eigentlichen und von der Exegese zuerst zu erhebenden Schriftsinn verwechselt werden. [378]

[374] Vgl S 57, Anm 239.
[375] Über die Stellung des Bischofs zur Schrift informieren vorläufig zB Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT; Löpfe, Die Tugendlehre des hl Ambrosius, 6—12; Huhn, Bewertung und Gebrauch der Hl Schrift. Eine eingehende und erschöpfende Untersuchung wäre dringend und interessant.
[376] Dieser doppelte Schriftsinn ist von eigentlichem Interesse und nicht der dreifache (historisch, moralisch, mystisch), da sich dieser sowohl im buchstäblichen als auch im geistigen Sinn finden läßt; vgl Kellner, aO 35.
[377] Vgl Exp Ps 118,22,33(CSEL 62,504).
[378] In diesem Zusammenhang ist auf v Rad, Theologie des AT, zu verweisen, wo sich das Bekenntnis zu einer recht verstandenen Typologie und die

Sicher ist das Urteil nicht falsch, welches dem oben gekennzeichneten geistigen Schriftsinn in der Exegese des Ambrosius die beherrschende Rolle zuerkennt, doch trifft nicht zu, Ambrosius habe jeden historischen Sinn der Texte mißachtet[379], oder seine Exegese sei nichts anderes als eine Summe allegorischer und typologischer Deutungen oder Umdeutungen der Texte[380]. Ambrosius bemüht sich immer wieder um den buchstäblichen Sinn der Schrift[381] und kennt — was die Hinführung des AT auf das NT angeht — die eigentliche Prophetie[382], so wie er auch die Typologie durchaus dem Beispiel des Paulus entnimmt[383]; nur vermengen sich in seinen Erklärungen Prophetie und Typologie[384]. Er bleibt auch nicht bei den von der Schrift des NT verbürgten Typen stehen. In der Typologie besitzt Ambrosius das ausgezeichnete Instrument, mit dem Problem der beiden Testamente fertig zu werden. Dieses Instrument ist andererseits aber bereits das Ergebnis einer allgemeinen Lösung des Problems, die er durchaus auf biblischem Boden stehend vorweggenommen hat. Sie wird ihm, wie bereits gesagt, durch Paulus angeboten und basiert auf den Grundvorstellungen von der Einheit Gottes in den beiden Testamenten[385] und von der Hinführung des Alten auf das Neue[386]. Daß diese Grundwahrheiten nicht nur von den Testamenten als solchen gelten, sondern auch von ihren Schriften, wird eigens formuliert.[387]
Die Typologie, welche Ambrosius auch mit seinen Vorbildern — und hier wieder besonders mit Origenes — verbindet, ist so ein Spiegel der Grundvorstellungen des Bischofs von den Testamenten, indem sie einmal von der Einheit des Heilsgeschehens und

Betonung der Notwendigkeit findet, das AT vom NT her zu lesen; vgl zB aO II,380 412.398.

379 Vgl v Campenhausen, Lateinische Kirchenväter, 82.

380 Vgl Altaner, Patrologie[5], 342.

381 Das gilt vor allem für das Exameron. Aber auch sonst geht er immer wieder vom buchstäblichen Sinn der Schrift aus, was wieder besonders in De Noe et arca auffällt.

382 Vgl zB Exp Ps 118,17,7(CSEL 62,381) und den Paradefall eines Hinweises auf die messianische Weissagung und ihre Erklärung in Exp Luc III,8f(CSEL 32/IV,103—106).

383 Vgl zB Expl Ps 43,57(CSEL 64,301f), Apol Dav 3,11—14(CSEL 32/II 305—308), S 137, Anm 17.

384 Vgl S 344/46. Gerade hinsichtlich der Unterscheidung von Typologie und Prophetie wäre eine genaue Studie notwendig, weil hier das Zentrum der Frage berührt wird, wie weit Ambrosius Exeget ist und wie weit er seinen Glauben und seine Anschauungen in die Schrift hineinträgt. Zu Prophetie und Typologie bei Ambrosius vgl Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, 58—65.

385 Vgl vor allem S 455/57.

386 Vgl S 342/53.

387 Die Schrift der beiden Testamente hat den gleichen Autor; vgl zB Parad 8,38(CSEL 32/I,294), Ep 63,78(PL 16,1210). Daß dies Christus ist, sagt Expl Ps 1,33(CSEL 64,29). Daß die Schrift des AT auf das NT hinweist und das NT herbeiruft, findet sich Expl Ps 35,18(62f).

damit von der Einheit der Testamente und ihrer Informierung durch Gott zeugt, darüber hinaus aber auch wieder den Gegensatz zwischen ihnen ausspricht, welcher ein Gegensatz innerhalb des Fortschreitens zum Höheren ist. Auch die Überzeitlichkeit zeigt sich in dieser Betrachtungsweise der Schrift. Sie wird besonders dort erkennbar, wo nicht mehr Typologie, sondern Allegorie betrieben wird. Daß Ambrosius im Begrifflichen nicht genau zwischen Typologie und Allegorie unterscheidet, wurde bereits festgestellt.[388] Zur Feststellung und Beurteilung seiner Lehre muß aber die Unterscheidung von Allegorie und Typologie fixiert werden. Typologie ist die Entsprechung von Ereignissen und Wirklichkeiten des AT zu Ereignissen und Wirklichkeiten des NT, eine Entsprechung, die von der heilsgeschichtlichen Sicht bestimmt ist. Zu ihr gehört auch jene Beziehung, die den Namen Bekehrungsgeschichte erhielt. Allegorie dagegen ist eine Entsprechung, die auf der Einheit des Seins aufruht und Ereignisse und Wirklichkeiten der Heilsgeschichte mit allgemein-menschlichen (vor allem moralischen) Gegebenheiten in Verbindung bringt. Daß Ambrosius auch sie kennt und verwendet — hier ist vor allem an den Einfluß Philos zu denken —, ist oft genug bemerkt und gesagt worden.[389] Dennoch hat die Untersuchung der Lehre über die beiden Testamente klargemacht, daß der Bischof zumindest in diesem Bereich mehr ein Anhänger der Typologie als ein Verfechter der Allegorie ist, daß er mehr von der Sicht der Heilsgeschichte als von der neuplatonisch-philosophisch verstandenen Einheit des Seins bestimmt ist.[390] Es zeigt sich darin die paradoxe Tatsache, daß Ambrosius im großen und ganzen der Intention der Bibel und ihrer Aussage treuer geblieben ist, als es seine einzelnen Ausdeutungen, welche oft der Forderung richtiger Exegese nicht entsprechen, auf den ersten Blick vermuten lassen. Dies soll in einem weiteren Hinweis noch deutlicher werden.

2. Der Paulinismus des Ambrosius

Ob die Lehre des Mailänder Bischofs von den beiden Testamenten schriftgemäß ist, kann man in besonderer Weise kontrollieren, wenn man sie an Paulus mißt. Ein kurzer Hinweis darauf ist um so angebrachter, als die Lehre des Ambrosius gerade an seinen Äuße-

[388] Vgl S 4f.

[389] Vgl zB S 500f; auch Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, 31—40, bes 35—37.38f. — Der oben wiedergegebene Unterschied zwischen Typologie und Allegorie soll in der noch fließenden Terminologie als einzige Fixierung festgehalten werden.

[390] Vgl zB die Untersuchung der Trias UIV, S 207/23, 251/92, und die Darlegung der Überzeitlichkeit der Testamente in der Geschichte des einzelnen, S 499/505; auch S 200, Anm 24.

rungen über das Gesetz gemessen wurde. Auch hier gilt die Notwendigkeit einer Beschränkung auf die wichtigsten Züge.
Der wesentliche Unterschied zwischen Paulus und Ambrosius, der von vornherein festgehalten werden muß, liegt in ihrem Grundanliegen. Während Paulus um die beiden Fragen nach der Geltung des Gesetzes für die Rechtfertigung und nach dem verpflichtenden Charakter des Gesetzes für die Heidenchristen ringt[391], ist das Interesse des Ambrosius viel stärker von der moralischen und pastoralen Sicht bestimmt. Für ihn steht das Gesetz als Willensoffenbarung Gottes in all seinen Formen im Vordergrund. Ambrosius spricht in seinen Predigten von diesem Gesetz Gottes und mahnt, ihm zu folgen, während Paulus mitten in der Auseinandersetzung um die Ablösung des Christentumes von der Wirklichkeit des AT steht.[392] Trotzdem kommt aber auch der Bischof auf diese Problematik zu sprechen, wie besonders die Briefe über Gesetz und Beschneidung zeigen konnten.[393] Daß hinter diesen Äußerungen konkrete Auseinandersetzungen stehen können, die durch Konversionen oder Angriffe von Juden ausgelöst wurden, ist durchaus möglich. Ambrosius entwickelt bei dieser theologischen Darlegung und überhaupt in seiner Lehre vom Gesetz Gedanken, die in ihren Inhalten durchaus mit der Auffassung des Paulus übereinstimmen, auch wenn der Bischof andere Akzente setzt. Auf der anderen Seite aber geht er auch über Paulus hinaus.
Für die Übereinstimmung mit dem Apostel mag u. a. daran erinnert werden, daß Ambrosius wie Paulus eindeutig die göttliche Herkunft des Gesetzes festhält.[394] Beide sprechen von der Hinführung des Gesetzes zu Christus[395], von einem Hintreiben auf ihn, welches in der Schwäche des Gesetzes begründet liegt[396]. Hierhin gehört die Aussage von der zeitlichen Grenze des Gesetzes[397], vor allem aber von seiner theologischen Grenze, seinem Unvermögen, die Sünde zu vergeben[398]. Nur in Christus ist Vergebung

[391] Vgl Bläser, Gesetz, 510.
[392] Bezeichnend dafür ist die Auslegung von Röm 7 im Gesetzestraktat aus De Iacob I (vgl S 119/32), wo Ambrosius aus der christlichen Situation heraus vom Gesetz spricht und dabei die Beziehung von Gesetz und Gnade und somit auch die heilsgeschichtliche Wirklichkeit mit einarbeitet, während Paulus umgekehrt von der Rolle des Gesetzes in der Heilsgeschichte spricht und dann auch noch die bleibende Situation des Christen im Auge behält (vgl S 131).
[393] Vgl S 98/106.
[394] Vgl S 335f; dazu Röm 7,12, Gal 3,21.
[395] Vgl S 342f; dazu Gal 3,24 (S 381, Anm 19).
[396] Vgl S 349/53; dazu Röm 7,24f (S 122), Gal 3,24.
[397] Vgl S 353; dazu Gal 3,24, Röm 5,14.
[398] Vgl S 356/59. Dazu Röm 3,20; 5,13f.20; 7,14—25; Gal 2,16; 3,11. Daß sich auch Ambrosius bei aller Betonung rechten Handelns gegen die Werkgerechtigkeit wendet, zeigt S 361f; auch Ep 73,11(PL 16,1254), Exh virg 7,43(PL 16,349).

der Sünde[399], wenngleich beachtet werden muß, daß Ambrosius in seinem Gedanken von der anfänglichen Vergebung im Gesetz die Radikalität der paulinischen Aussage abschwächt, obschon er diese Vergebung ausdrücklich an ein Vorauswirken Christi bindet[400].
Wichtiger als solche inhaltlichen Übereinstimmungen muß die Tatsache gewertet werden, daß Ambrosius durch seine lebendige Verbindung mit der Schrift auch wirklich paulinisches Denken übernimmt. Das zeigen nicht nur die Begriffspaare, in denen beide den Gegensatz der Testamente aussprechen[401], sondern auch sonstige, typisch paulinische Denkformen und Argumentationen. Dazu muß auf die Bedeutung der Zweibrüdertheologie verwiesen werden, in der sich der Sieg der Erwählung über die Natur, der Triumph der Gnade über das Gesetz ausspricht.[402] Wenngleich auch hier gilt, daß diese Gedanken bei Ambrosius viel stärker ausgeweitet werden, so übernimmt er sie doch in ihrem Kern von Paulus, und zwar ausdrücklich.[403] Auf Paulus gehen auch die heilsgeschichtlichen Aussagen des Bischofs zurück, so die Zweiteilung der Heilsgeschichte in die Zeit des Todes und des Lebens[404] oder in das Gestern und Heute[405]. Paulinisch ist vor allem die Konzeption von ‚Verheißung und Erfüllung'[406], bzw. die Dreiteilung ‚Verheißung-Gesetz-Erfüllung', in welcher die Vorstellung des Apostels wirkt, daß das Gesetz ‚dazwischen hineingekommen' ist[407]. Hier muß dann auch noch an die bei Ambrosius so wichtige Tatsache erinnert werden, daß die Heilszeit des NT auf Erden eine Zwischenzeit ist, die einerseits zur Wahrheit gehört, andererseits aber noch dem Schattensein dieser Welt verbunden ist[408], und daß dieser Aussage die Vorstellung des Apostels entspricht, nach welcher die Zeit des Evangeliums dem kommenden wie auch dem gegenwärtigen Äon angehört[409].
Daß die Bezeichnung des Gesetzes als eines Pädagogen, die für Ambrosius so schwer wiegt[410], von Paulus her übernommen wird

[399] Vgl S 367f, 407f mit der ebenfalls paulinischen Formel vom neuesten oder zweiten Adam (vgl 1 Kor 15,45—47; Röm 5,12—21); dazu auch Röm 7,24f.
[400] Vgl zB S 340/42, 455f. [401] Vgl S 470/74.
[402] Zu Ambrosius vgl S 134/96. Bei Paulus findet sich die Zweibrüdertheologie in der Deutung Isaaks und Ismaels (vgl Röm 9,7—9; Gal 4,21—31) sowie Jakobs und Esaus (vgl Röm 9,11—13).
[403] Vgl zB S 136, 137, 138/41, 143, 145. [404] Vgl S 201f; dazu Röm 5,14.
[405] Vgl S 202f; dazu (nach Ambrosius von Paulus stammend) Hebr 4,3—10.
[406] Vgl S 493; dazu Röm 9,8f, Gal 4,21—31.
[407] Vgl S 476/78, auch 478f; dazu Röm 5,20. Auch das Bild von der niedergelegten Trennungswand gehört hierher (vgl Eph 2,14), welche Ambrosius auf die Beseitigung des Gesetzes bezieht (vgl S 47f).
[408] Vgl vor allem das UIV-Schema, S 207/23, aber auch S 412/14,498f.
[409] Vgl Kuß, Römerbrief, 290.
[410] Vgl S 378/85.

(vgl. Gal 3,24), darf ebenfalls nicht übersehen werden, doch wird hier auch der Punkt sichtbar, an dem Ambrosius über den Apostel hinausgeht. Während bei Paulus das Bild des Pädagogen zwar auch eine Hinführung zu Christus aussagt, aber das zeitliche Element der Pädagogie und den negativen Bildinhalt des schlagenden Zuchtmeisters betont, liegt bei Ambrosius das Gewicht auf der Hinführung, ja auf der erzieherischen Tätigkeit des in ihm versinnbildeten Gesetzes. [411] Hier wird der schon festgehaltene Einfluß westlichen Denkens und besonders der Stoa deutlich, die den Pädagogen anders bewertet als der griechische Osten zur Zeit des Paulus. [412] Der gleiche Einfluß zeigt sich in der Betonung des menschlichen Verstandes, der bei Paulus zwar als Ort der rechten Entscheidung anerkannt bleibt (vgl. Röm 7,23), bei Ambrosius aber in Verbindung mit dem Gedanken vom Gesetz als Erkenntnisquelle eine viel positivere Rolle spielt. [413] So nimmt denn gerade der Gedanke des Hinführens des Gesetzes auf Christus und des Hinweisens in der Typologie den weitesten Raum unter den Aussagen über das Gesetz ein. [414] Über Paulus hinaus geht schließlich die bereits oben erwähnte anfängliche Erlösung durch das Gesetz, welche mit den schroffen Aussagen des Apostels über das Unvermögen des Gesetzes schlecht harmoniert. [415]
Abschließend kann man sagen: Paulus und Ambrosius gehen auseinander in ihrem Hauptanliegen. Während Paulus um die Durchsetzung der Lehre vom Unvermögen des Gesetzes für die Rechtfertigung und von der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen ringt, bemüht sich der Bischof von Mailand als Seelsorger um die Durchführung des im Gesetz Gottes — und dazu gehört auch das mosaische Gesetz in seiner heilsgeschichtlichen Rolle und bleibenden Bedeutung — zutage tretenden göttlichen Willens. In diesem Sinn ist das Urteil berechtigt, daß Ambrosius das Grundanliegen des Paulus schwerlich wiedergibt [416] und Paulus verfehlt. Andererseits bleibt zu beachten, daß Ambrosius nicht nur in den wesentlichen Inhalten seiner Lehre vom Gesetz mit dem Apostel übereinstimmt, sondern wirklich auch paulinisch denkt, auch wenn er die Neuartigkeit des den Christen bindenden Gesetzes einfach aus seiner pastoralen Intention heraus zu wenig betont, obwohl er auch das ins Herz geschriebene Gesetz festhält [417]. Der Kirchenvater

[411] Vgl S 381/84. Eine ähnliche Umformung paulinischen Denkens liegt vor, wenn der gut bleibende Ölbaum von Röm 11,17—24 auf das Gesetz gedeutet wird, S 35/37.
[412] Vgl S 379, Anm 5.
[413] Vgl S 131f, 339f.
[414] Vgl S 344/49.
[415] Vgl S 513, Anm 400.
[416] Vgl Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius, 281.
[417] Vgl S 444. Die veränderte Situation des ntl Gesetzes zeigt auch der paulinische

kennt deutlich den Unterschied des Gesetzes in der atl. und ntl. Heilsordnung, wo an die Stelle der lex peccati die lex dei tritt[418], wodurch auch die von Ambrosius gebrauchten Bezeichnungen des geistigen Gesetzes, des Gesetzes Christi, des vollkommeneren, des neuen und wahren Gesetzes[419] ihre ganze Bedeutung erhalten. Man kann sagen, daß Ambrosius bei allen notwendigen Einschränkungen der Theologie des Paulus nähersteht, als man erwartet und bei der ersten Begegnung mit seinen Schriften anzunehmen geneigt ist. Vieles hat er durch sein lebendiges Verhältnis zur Bibel mit dem Apostel gemein, und das Urteil besteht mit Recht, welches v. Campenhausen über ihn fällt: »Ambrosius hat Paulus wirklich gelesen, und wir stehen ganz nahe vor Augustin.«[420]

III. Der Traditionstheologe

Die Bedeutung des Bischofs von Mailand liegt vor allem darin, daß er in seiner umfassenden Bildung und weitgespannten Theologie ein Traditionszeuge ersten Ranges ist. Er öffnet nicht nur der östlichen Theologie den Weg zu Augustin und ins Abendland, er nimmt nicht nur die griechische und zeitgenössische Philosophie in die Theologie hinein, er ist bei all dem vor allem ein Lehrer und Zeuge des Glaubens der Kirche. Einige Hinweise, die für unsere Untersuchung wichtig sind, mögen dazu genügen.

Die Vermittlung der griechischen Theologie bzw. die Abhängigkeit von ihr wird immer wieder hervorgehoben.[421] Aus dem Osten übernimmt Ambrosius vor allem die Methode der geistigen Schriftauslegung, ohne die seine Darlegungen über die beiden Testamente nicht denkbar wären. Von hier führt er das Umbra-Imago-Veritas-Schema in die abendländische Theologie ein, jenes Schema, das die Brücke zwischen der heilsgeschichtlichen Beurteilung der Testamente und der seinsmäßigen Wertung ihrer Heilswirklichkeit darstellt.[422] Die Verbindung zu Philo und Origenes festigt in Ambrosius den Gedanken vom Aufstieg von den

Gedanke vom freigelassenen Knecht (vgl S 120; dazu 1 Kor 7,22; auch Röm 1,1, Gal 1,10, Phil 1,1, Kol 4,12). Zum freien Dienst auch S 146, 152, 439/42.

[418] Vgl S 409.

[419] Vgl S 408/11, 430/46.

[420] v Campenhausen, Lateinische Kirchenväter, 106. Hierher gehört auch ein Hinweis auf die Bedeutung des Ambrosius für die Vertiefung der Erbsündenlehre, die ebenfalls zu Augustinus hinführt (vgl Dudden, Ambrose II,674). Ambrosius ist so ein „Augustinus vor Augustinus“ (ibid 676). Augustinus stellt übrigens selbst dem Bischof das Zeugnis aus, in der Gesetzesinterpretation im Sinne des Paulus zu schreiben; vgl Contra duas epist Pelag IV,11,30 (CSEL 60,563), S 117, Anm 101.

[421] Die Abhängigkeit reicht von Philo bis Basilius; vgl dazu die Lexikonartikel ‚Ambrosius‘ von Huhn in LThK und Wilbrand in RAC.

[422] Vgl S 207/23, 251/92.

Gegebenheiten der Geschichte zu den geistigen Wirklichkeiten, welcher sich dann in seiner Ansicht von der Überzeitlichkeit der Testamente ausspricht.[423] Daß der nüchterne Römer dabei vor spiritualistischer Verflüchtigung bewahrt bleibt und die heilsgeschichtliche Sicht nicht aus den Augen verliert, wurde bereits vermerkt.[424] Hier zeigt sich die Fruchtbarkeit der Begegnung von Ost und West, die umgekehrt den Bischof wieder davor bewahrt, in die abendländische Verzerrung des Geschichtsdenkens durch den Chiliasmus zu fallen[425] oder wegen seiner juristischen Herkunft und seiner Ausrichtung auf die praktischen Fragen der Seelsorge ein Legalist zu werden[426].

Mit manchen dieser Aussagen ist auch bereits die Übernahme der Philosophie berührt. Mailand ist zur Zeit des Ambrosius ein Brennpunkt christlicher und neuplatonischer Kultur.[427] Wenn Ambrosius auch gegen seine neuplatonischen Zeitgenossen schreibt[428], lernt und übernimmt er doch viel. Daß sich diese Einflüsse auch auf die Lehre von den beiden Testamenten auswirken, ist anzunehmen, wenngleich hier durch die von vornherein christliche Fragestellung die Beziehungen nur am Rande sichtbar werden. So ist auf den Gedanken vom Aufstieg der Seele zu Gott hinzuweisen[429], in welchem Ambrosius vor allem von Plato und Plotin abhängt[430]. Der ebenfalls übernommene Topos von der Einkerkerung der Seele in den Leib[431] ist dem Bischof Grund für die Betonung der Askese und damit des Gesetzes.
Dieser Hinweis auf das Gesetz erinnert an den Einfluß der Stoa, die gerade auf die verschiedenen Gesichtspunkte der Gesetzeslehre einwirkt. Hier muß auf die bleibende Bedeutung des Naturgesetzes[432] und seine erzieherische Funktion[433] hingewiesen werden, wie auch die Pädagogenrolle des Gesetzes von daher Farbe

423 Vgl zB S 137, 142, 497f, 499/505.
424 Vgl zB 133, 291f, 504f. Zu dieser für den Westen bezeichnenden Eigenart vgl auch Auerbach, Figura, 456.
425 Vgl S 240/42.
426 Vgl S 294.
427 Vgl Hadot, Platon et Plotin dans trois sermons de S Ambroise, 203; vor allem die ausgezeichnete Untersuchung von Courcelle, Recherches sur les Confessions de S Augustin, bes 251—255.
428 Nach Courcelle, Nouveaux aspects du platonisme chez S Ambroise, 235, schreibt Ambrosius wahrscheinlich die verlorengegangene Schrift De philosophia gegen Macrobius und seine römischen Zeitgenossen; vgl auch ders, Anti-Christian arguments and Christian platonism, 157—166.
429 Vgl Anm 423.
430 Vgl Hadot, Platon et Plotin dans trois sermons de S Ambroise. Zur Abhängigkeit von Porphyrius vgl Dörrie, Das fünffach gestufte Mysterium.
431 Vgl S 486, Anm 239.
432 Vgl S 310/18, bes 311, Anm 64.
433 Vgl S 304/06; auch Fug 3,15(CSEL 32/II,175), S 116.

erhält[434]. Im gleichen Zusammenhang ist an die Mithilfe des Gesetzes bei der Erkenntnis zu erinnern[435], wodurch die Vorstellung von seiner bleibenden Notwendigkeit gefördert wird[436]. Damit erfährt auch die Überzeugung von der Einheit der Testamente eine Stärkung, wie auch der stoische Gedanke von der alles Sein durchwaltenden Vorsehung diese Einheit im Glauben an den einen Heilsplan und die eine Heilsgeschichte zu stützen vermag.[437]
Diese Hinweise auf die Philosophie müssen genügen, und die Erwähnung der Übernahme der Zahlensymbolik, die seit Justin in der Väterliteratur Heimatrecht besitzt, soll ihre Reihe abschließen.[438] Dabei muß nochmals gesagt sein, daß diese Einflüsse von Platonismus und Stoa christlich aufgefangen werden.[439] Sie sind spürbar und betonen Tendenzen, setzen Akzente, sind aber keine eigentliche Entfremdung, vielmehr bleibt die lebendige Verbindung mit Schrift und christlicher Lehrtradition erhalten.

Damit ist noch eine dritte Form genannt, in der sich die Traditionsgebundenheit des Bischofs äußert. Ambrosius ist Lehrer der Kirche. In seinem ganzen Wesen ist er der Verkündigung der Wahrheit und des Heiles verpflichtet. Er ist der erste lateinische Kirchenvater, der im Christentum geboren und erzogen wird, auch wenn er erst nach seiner Wahl zum Bischof die Taufe empfängt. Zu seiner Zeit schickt sich das Christentum an, im römischen Reich heimisch zu werden. Nach seiner Bischofsweihe läßt er sich von dem rechtgläubigen Priester Simplizian unterrichten und lernt so die griechische Theologie kennen.[440] Dieses Eingewurzeltsein in die lebendige Tradition bleibt für ihn kennzeichnend, auch wenn er in der theologischen Diskussion auf bestimmten Gebieten einen Fortschritt oder endgültigen Abschluß bringt.[441] Aus der Tradition gewinnt er die ihm eigene Sicherheit.
Die Verwurzelung in der Tradition zeigt vor allem seine Exegese. Die Tatsache, daß bei ihr der geistige Schriftsinn und da wieder die Typologie überwiegt, macht deutlich, wie der Bischof von einer vorgegebenen Lehre und Überzeugung her urteilt: er findet diese Lehre in der Schrift nicht so sehr vor als wieder.[442] Daran

[434] Vgl S 379, Anm 5.
[435] Vgl S 339f. Dabei ist auch an die stoische Weisheitslehre zu denken, die sich im Gesetzestraktat aus De Iacob I spiegelt, S 119f, 122/24, 131f.
[436] Vgl S 468, Anm 118f.
[437] Vgl S 198, Anm 13.
[438] Vgl S 68f.
[439] Vgl auch Dörrie, Das fünffach gestufte Mysterium, 90—92.
[440] Vgl Altaner, Patrologie[5],340; v Campenhausen, Lateinische Kirchenväter,79.
[441] Das gilt vor allem für die Lehre von der Gottheit des Sohnes und des Hl Geistes; vgl Herrmann, Ambrosius als Trinitätstheologe; zur Theologie des Ambrosius als solcher Dudden, Ambrose II,555—677.
[442] Zur geistigen Interpretation der Schrift als Tat der Tradition vgl Crouzel,

ändert auch die Tatsache nichts, daß er mit dieser Methode die Schrift auslegen will und sich oft genug alle Mühe gibt, den richtigen Text zu finden.[443] Ambrosius weiß, daß die Schrift in der Kirche gelesen und ausgelegt wird.[444] Die Entscheidung liegt beim Glauben der Kirche, der im Symbolum zu fassen ist.[445] Der Kirche fällt die Aufgabe zu, die Lehre rein zu erhalten.[446]
Aus der lebendigen Verbindung mit der Lehre der Kirche, in die so auch die Gedanken der Philosophie Eingang finden können, erklärt sich die Vielseitigkeit und die Dynamik der Theologie von den beiden Testamenten.[447] Ambrosius unternimmt nicht aus dem Interesse an einer systematischen Darstellung Harmonisierungsversuche, sondern gibt die Lehre je nach Gelegenheit in ihrer ganzen Breite wieder, er kennt nicht nur die Einheit der Testamente, zu welcher er von seinem stoischen Denken her neigt, sondern spricht auch von ihrem Gegensatz, von Fortschreiten und Bleiben. So wird seine Darstellung nicht nur lebendiger, sondern wahrer.

IV. Der Theologe der Heilsgeschichte

Am Ende der zusammenfassenden Überlegungen über die Methode und Eigenart der Theologie des Ambrosius muß noch ein Zug genannt sein, der überraschenderweise immer wieder bei Ambrosius zum Durchbruch kam: sein heilsgeschichtliches Denken. Bereits in den Vorbemerkungen zu den geschichtstheologischen Schemata kam diese Tatsache zur Sprache.[448] Letztlich ist das heilsgeschichtliche Denken mit seiner Einteilung der Heilsgeschichte in Heilszeiten und ihrer Beurteilung von Christus her die Kraft, welche das Problem des Verhältnisses der Testamente löst, indem es gleicherweise den Gedanken der Einheit, des Gegensatzes, des Fortschrittes und der Überzeitlichkeit anwenden läßt.

La distinction de la *typologie* et de l'*allégorie*, 170f. Nach Grant, The letter and the spirit, 110 ist so die Kirchengeschichte eine Geschichte der Verdrehung und Interpolation.

[443] Vgl die Warnungen vor Übersetzungen als Quelle der Verfälschung, Expl Ps 37,49(CSEL 64,176); die Mühe um den rechten Text zB Expl Ps 40,12 (235f), Expl Ps 43,34.37(286.289). Hierher gehört der prinzipielle Vorzug des griechischen Textes vor dem lateinischen, vgl zB Exp Ps 118,20,10(CSEL 62,450); 22,14(495); 22,27(502).

[444] Vgl dazu S 446, vor allem Exp Ps 118,19,25(CSEL 62,435). Zur Lehrautorität der Kirche vgl Rose, Idee und Gestalt der Kirche, 57f. — Einige Stellen über Schrift und Kirche: Exp Luc VIII,17(CSEL 32/IV,399f); Expl Ps 1,9(CSEL 64,7); Spir III,10,59(CSEL 79,174); Ep 26,4—6(PL 16,1043), vgl S 194, Anm 261.

[445] Vgl Ep 42,5(PL 16,1125).

[446] Vgl Rose, aO 58.

[447] In der interessanten Untersuchung von Hasler, Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origenes, wird ein Einblick in die Entfaltung der Lehre von den beiden Testamenten gegeben, wenngleich der Gedanke, daß in ihr letztlich eine Verdrehung des Evangeliums erfolgte, nicht mitvollzogen werden kann.

[448] Vgl S 196/200.

Die heilsgeschichtliche Sicht zeichnete in einer besonderen Weise die geschichtstheologischen Schemata aus[449], fand sich aber auch in den Bildern[450] und in der Zahlensymbolik[451]. Wieder muß darauf hingewiesen sein, daß sich das heilsgeschichtliche Verständnis auch mit seinsmäßigen Vorstellungen verbindet, wie es z. B. im Umbra-Imago-Veritas-Schema der Fall ist, wo die drei Stufen in erster Linie Seinsstufen, bzw. ins Theologische abgewandelt: Heilsstufen sind, aber auch die heilsgeschichtlichen Elemente im Hintergrund bestehen bleiben und von da her entscheidend wirken.[452] Ähnliches gilt von der Anwendung der Sechs-, Sieben- und Achtzahl auf die Heilsgeschichte, wobei in den Zahlen Seinsaussagen gemacht, diese aber auf heilsgeschichtliche Abschnitte angewandt werden.[453]
In der Betonung der Heilsgeschichte, in welcher bei aller Fragwürdigkeit ambrosianischer Exegese die Nähe zum biblischen Denken deutlich wird, liegt das eigentlich Christliche. Von der festen Struktur des heilsgeschichtlichen Gefüges aus kann der Bischof auch Gedanken aufgreifen, die aus philosophischer Anschauung stammen, ohne die christliche Wahrheit zu verfälschen. Hier liegt der Sieg des christlichen Heilsverständnisses über das platonische eines Philo[454], aber auch der des abendländischen Denkens über das östliche[455]. Ambrosius scheint das heilsgeschichtliche Verständnis lebendiger gehalten zu haben als seine Vorgänger[456] und damit näher am Anfang solcher Theologie bei Irenäus zu stehen[457].

* * *

An das Ende der Untersuchung über das Verhältnis der beiden Testamente eine letzte Formulierung des Ergebnisses zu stellen,

449 Vgl S 200/40.
450 Hier ist wieder besonders an die eine Mauer und ihre Abschnitte, S 43/54, sowie an die mehrfache Ehe, S 54/68, zu erinnern.
451 Vor allem deutlich in der Behandlung der Sieben und der Acht sowie in der Sabbattheologie, S 69/90.
452 Vgl S 221/23.
453 Vgl S 237/39.
454 Vgl S 232, 235, Anm 181, S 240, 257f. Daß Ambrosius selbst in pastoralen Darlegungen auf die Heilsgeschichte zurückgreift, zeigt der heilsgeschichtliche Exkurs innerhalb der Ausführungen über das Zinsverbot, S 419f.
455 Vgl Auerbach, Figura, 456, wenngleich sein Urteil, Ambrosius sei wie Origenes ein Allegoriker gewesen, präzisiert werden muß, da bei Ambrosius das heilsgeschichtliche Gewicht größer ist. Vgl auch das Urteil von de Labriolle, Histoire de la littérature latine chrétienne I,404—410, der wie viele ebenfalls die allegorische Schriftauslegung des Bischofs einseitig betont. Zu Origenes vgl Milburn, Auf daß erfüllt werde, 62—83.
456 Das gilt vielleicht für Klemens v Alexandrien (S 275, Anm 89), gilt für Origenes (S 18, Anm 79; 56, Anm 233; 63, Anm 267; 132, bes Anm 172; 210f; 273/75, auch Anm 90), Basilius (S 133, 276, 422f) und Hilarius (S 133, 290f). Zu Origenes vgl auch Pépin, Les deux approches, 43.46.
457 Vgl Bengsch, Heilsgeschichte und Heilswissen.

erübrigt sich. Die Lehre des Bischofs von Mailand wurde in ihren wesentlichen Zügen erfaßt und fand im letzten Abschnitt eine übersichtliche Darstellung. Wenn etwas nochmals betont werden soll, dann die beiden zuletzt genannten Eigenschaften seiner Theologie: ihre (trotz aller moralischen Tendenzen) lebendige Verbindung zur Heilsgeschichte, was nichts anderes als eine Bindung an den Geist der Schrift bedeutet, und ihre daraus erwachsende Kraft, Zeuge christlicher Tradition und (vor allem über Augustinus) selbst ein bedeutendes Glied in ihr zu sein.

STELLENVERZEICHNIS

Altes Testament

Gn

Ex

Lv

Nm

Dt

Jos

Ri

Rt

1 Sm

2 Sm

3 Kg

4 Kg

Job

Ambrosius

Exam

Expl Ps 118

Expl Ps

Fid

Gregor v. Nyssa

Hieronymus

Hilarius

Hilarius (Pseudo-)

Irenaeus

Justin

Klemens v. Alexandrien

Maximus v. Turin (Pseudo-)

Methodius v. Olymp

AUTORENVERZEICHNIS

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Das Register vermerkt (wie die vorhergehenden) die Seitenzahlen ohne Rücksicht darauf, ob das Stichwort auf diesen Seiten einmal oder öfter, im Text oder in den Anmerkungen zu finden ist.
Das Register ergänzt das Inhaltsverzeichnis, ohne dieses ersetzen zu wollen, was besonders für die grundlegenden Begriffe dieser Untersuchung (zB Gesetz, Evangelium, Kirche) gilt. Ein Asteriskus (*) über dem Kennwort verweist in besonderen Fällen erinnernd auf das Inhaltsverzeichnis.
Da Unterscheidungen oft nur aus dem Textzusammenhang verständlich werden, wurde eine Unterteilung der Stichwörter möglichst vermieden.